Library of Princeton
SEP 21 1899
Theological Seminary

Division BS480
Section D24
No.

812

Die

Schriftinspiration.

Eine biblisch-geschichtliche Studie

von

P. Dausch,
Priester der Diöcese Speier.

Gekrönte Preisschrift.

Mit Approbation des hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg.

Freiburg im Breisgau.
Herder'sche Verlagshandlung.
1891.
Zweigniederlassungen in Straßburg, München und St. Louis, Mo.
Wien I, Wollzeile 33: B. Herder, Verlag.

Das Recht der Uebersetzung in fremde Sprachen wird vorbehalten.

Buchdruckerei der Herder'schen Verlagshandlung in Freiburg.

Vorwort.

Zur Entstehung dieser Schrift bemerke ich kurz folgendes:

Für das Studienjahr 1887/88 stellte die hochw. theologische Facultät München die Preisaufgabe: Es soll der Begriff der Inspiration in seiner geschichtlichen Entwicklung dargestellt werden. Unter den drei eingelaufenen Arbeiten wurde die vorliegende unter folgender Motivirung preisgekrönt:

> „Die mit dem Motto ‚Tolle, lege' versehene Preisaufgabe konnte die Facultät mit dem vollen Preise krönen. Dieselbe ist zwar hin und wieder, namentlich in den Ausführungen über die Lehre der mittelalterlichen Theologen, von Flüchtigkeitsspuren nicht frei zu sprechen, legt aber um so glänzendere Proben selbständiger und gewissenhafter Detailuntersuchungen ab und erweist sich im großen Ganzen, dem Inhalt wie der Form nach, als die Frucht eines Eifers und einer Ausdauer, welche geeignet sind, Bewunderung zu erregen."

Seit jener Zeit war nun mein eifriges Streben dahin gerichtet, die Lösung des so schwierigen Problems zu einem gewissen Abschlusse zu bringen. Wenn ich nunmehr das Resultat dieser Revision der Oeffentlichkeit übergebe, so geschah es vor allem deshalb, weil nach einem Statut der theologischen Promotionsordnung an der hiesigen Universität nicht eher die noch übrigen Bedingungen zur theologischen Promotion erfüllt werden können, als bis die gekrönte Preisschrift im Druck erschienen ist. Indes dürfte wohl auch die Lösung der Aufgabe selbst so anregend und weiterfördernd wirken, daß eine Veröffentlichung sachlich gerechtfertigt erscheint.

Möge darum die Schrift, als Frucht ernster Geistesarbeit, auch in dieser von Mängeln des Anfängers wohl nicht freien Form eine wohlwollende Beurtheilung finden! Wenn auch nur in Ein Herz jener Hauch des Geistes, der

in den heiligen Schriften weht, durch diese Studie weitergetragen wird, dann ist meine Arbeit nicht vergebens gewesen.

Allen jenen Männern aber, welche direct oder indirect mein Unternehmen gefördert haben, spreche ich hiermit meinen innigsten Dank aus, insbesondere dem hochw. Herrn Bischof von Speier, Dr. Georg von Ehrler, für den gnädig gewährten Urlaub, dann aber auch meinen hochverehrten Herren Professoren, die sich so liebevoll meiner angenommen haben.

Auch das große Entgegenkommen, welches ich auf den hiesigen öffentlichen Bibliotheken in der bereitwilligen Ueberlassung der umfassenden Literatur gefunden, muß ich dankend erwähnen!

München, zu Weihnachten 1890.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichniß.

Seite

Vorwort III

Einleitung.

§ 1. Begriff der Inspiration 1
§ 2. Ziel und Methode 4
§ 3. Eintheilung, Quellen und Literatur 7

Erste Periode.

Grundlegende Entwicklung des Inspirationsbegriffes von der Abfassungszeit der heiligen Bücher bis ins Reformationszeitalter.

Erstes Stadium.

Der Inspirationsbegriff in der Entstehungszeit der heiligen Bücher.

§ 1. Das Selbstzeugniß des Alten Testamentes 11
§ 2. Die altjüdische Tradition 19
I. Die jüdisch-alexandrinische Anschauung 19
II. Der altjüdisch-dogmatische Begriff 24
§ 3. Die Inspiration im Neuen Testamente 28
I. Das Zeugniß des Neuen Testamentes über das Alte . . . 28
II. Selbstzeugniß des Neuen Testamentes 34

Zweites Stadium.

Patristische Zeit.

§ 1. Die apostolischen Väter 45
§ 2. Die Apologeten des 2. Jahrhunderts (Justinus, Tatian, Athenagoras, Theophilus) 49
§ 3. Außerkirchliche Meinungen und ihre Bekämpfung 53
§ 4. Die alexandrinische Schule 57
§ 5. Die antiochenische Schule 64
§ 6. Hieronymus 71
§ 7. Augustinus 78
§ 8. Wende der patristischen Zeit 85
§ 9. Kirchliches Lehramt 88
§ 10. Ergebnisse 89

Drittes Stadium.

Seite
Der Inspirationsbegriff des Mittelalters . . 92

§ 1. Der scholastische Begriff 93
§ 2. Der mystische Begriff 98
§ 3. Antikirchliche Anschauungen 100
§ 4. Kirchliches Lehramt 102
Anhang: Rabbinisch-scholastische Lehransichten 104

Zweite Periode.

Der Inspirationsbegriff in seiner systematischen Entwicklung.

Erste Abtheilung.

Protestantismus.

Erstes Stadium.

Altprotestantische Orthodoxie.

Erster Artikel: **Altlutherische Kirche** 107
§ 1. Luther 107
§ 2. Symbolische Bücher 109
§ 3. Lutherische Theologen 110
Zweiter Artikel: **Altreformirte Kirche** 113
§ 1. Zwingli und Calvin 113
§ 2. Reformirte Theologen und Symbole 115
Dritter Artikel: **Altenglische Kirche** 116

Zweites Stadium.

Reaction.

Erster Artikel: **Vorläufer des rationalistischen Begriffs** 118
§ 1. Synkretismus 118
§ 2. Mystiker und Pietisten 119
§ 3. Die Socinianer 120
§ 4. Die Arminianer 121
§ 5. Spinoza 122
Zweiter Artikel: **Der vollrationalistische Begriff** 123

Drittes Stadium.

Gegenreaction.

Erster Artikel: **Die Richtung Schleiermachers** 129
§ 1. Schleiermacher 129
§ 2. Rothe'sche Richtung 131
Zweiter Artikel: **Streng orthodoxe Richtung** 133
Dritter Artikel: **Gemäßigt orthodoxe Richtung** 136
§ 1. Beck, Philippi 136
§ 2. Hofmann und seine Schule 140
Endurtheil 143

Zweite Abtheilung.

Katholische Kirche.

Seite

Erster Artikel: **Extreme Auffassungen** 145

Erstes Kapitel: **Die per defectum fehlenden Richtungen** 146

a) Die Lessische Richtung (subsequens approbatio) 146

§ 1. Lessius und Hamelius 146

§ 2. Bonfrerius und Frassenius 152

§ 3. Richard Simon 155

§ 4. Haneberg 157

b) Die Jahn'sche Richtung 159

§ 1. Mariana 159

§ 2. L. Ellies Du Pin 160

§ 3. A. Calmet und Contenson 162

§ 4. J. Jahn und J. H. Janssens 163

Zweites Kapitel: **Die per excessum fehlenden Richtungen** 165

§ 1. Die sententia communis des 16. Jahrhunderts 165

§ 2. Melchior Canus und Bannez 167

§ 3. Die bajanisch-jansenistische Richtung 169

§ 4. Jesuiten als Vertreter des strengen Inspirationsbegriffes . . 170

§ 5. Billuart und Rabaudy O. P. 172

§ 6. P. Fr. Fernandez O. A. 173

Zweiter Artikel: **Freiere Auffassungen der durchgängigen Realinspiration** . 174

§ 1. Erasmus, Lenormant, Rohling u. a. 174

§ 2. Holden, Chrismann 179

§ 3. Newman 184

§ 4. Die katholische Tübinger Schule 186

Dritter Artikel: **Die gegenwärtig vorherrschende Auffassung des Begriffes** . 193

§ 1. Bellarmin 193

§ 2. Suarez 194

§ 3. Cornelius a Lapide 196

§ 4. N. Serarius 197

§ 5. Theologia Wirceburgensis 198

§ 6. Marchini, Liebermann und Perrone 200

§ 7. H. Denzinger 202

§ 8. J. B. Heinrich 204

§ 9. H. E. Manning 207

§ 10. Kaulen 208

§ 11. Scheeben 211

§ 12. Franzelin 213

§ 13. Fr. Schmid 216

§ 14. G. J. Crets 222

Vierter Artikel: **Kirchliches Lehramt** 226

§ 1. Tridentinum 227

§ 2. Vaticanum 233

Rückblick und Ausblick 236

Einleitung.

§ 1.

Begriff der Inspiration.

In Fülle und Reichthum hat sich von oben herab der göttliche Geist über die Creatur ausgegossen. Wie aber ein weißer Lichtstrahl in sieben schönen Farben sich bricht, wie in der unermeßlichen Fülle des Naturlebens eine wundervolle Vielheit in der Einheit sich durchdringt, so sind alle die mannigfaltigen Erscheinungen und Offenbarungen des göttlichen Geistes nur Reflexe des einen Urgeistes, nur wechselnde Strahlenbrechungen des einen, unvergänglichen Lichtes. „Es sind mancherlei Gaben, aber es ist nur Ein Geist." [1]

Diese bunte Mannigfaltigkeit der Geisteswirkungen und ihre höhere Einheit spiegelt sich wider in dem wechselnden Sprachgebrauch des Wortes Inspiration.

Der vielseitige, profane und theologische Gebrauch dieses Wortes läßt sich kurz in folgende philosophische Formel bringen: Inspiration ist die Bewegung einer Geistespotenz, z. B. des Willens, von seiten einer andern, persönlich verschiedenen Geistespotenz [2].

In dieser allgemeinen, unbestimmten Bedeutung gebraucht das Wort der hl. Thomas [3]: Inspiratio significat quandam motionem ab exteriori. Dies ist auch der Sinn der oftmals wiederkehrenden Redensart, jemand inspiriren, was soviel heißt, als ihn beeinflussen.

Schon ins religiöse Gebiet streift der Sprachgebrauch hinüber, wenn ideale Werke des Genies in Kunst und Wissenschaft auf Inspiration zurückgeführt werden.

Mit Vorliebe wird jedoch das Wort in der theologischen Sprache gewählt, ist es ja der passendste Ausdruck, den vielgestaltigen und unerfaßlichen Einwirkungen und Einflüssen des göttlichen, des Heiligen Geistes auf die menschliche Seele einen sprechenden Namen zu geben.

So steht das, wie so viele theologische Termini, der alten lateinischen Bibelübersetzung entstammende Wort, um nicht bloß die Mittheilung einer

[1] 1 Kor. 12, 4.

[2] Für die außerordentlichen Einwirkungen der menschlichen Geister aufeinander, z. B. im Hypnotismus, Magnetismus, Spiritismus, stehen jedoch meist andere Termini im Gebrauch, gewöhnlich das Wort Suggestion.

[3] I. II. q. 68. a. 1. in c. Cf. I. q. 27. a. 4 c. II. II. q. 171. a. 1 wird intentio mentis ad percipienda divina als inspiratio bezeichnet.

Kraft des Geistes, der Seele, sondern die Einsenkung der Seele selbst zu bezeichnen[1]. Eine technische Bedeutung hat das Wort im Decretalenrecht Gregor IX., wo es einen der drei Wahlmodus bezeichnet[2]. In der Sprache der Concilien begegnet uns Inspiration im Sinne von actueller Gnadenwirkung, als Einfluß Gottes auf den menschlichen Willen[3], ebenso im Sinne des der Kirche verliehenen göttlichen Beistandes[4].

In des Wortes weitester Bedeutung erscheint Inspiration bei Drey[5]. Er faßt alle übernatürlichen Geisteswirkungen, ohne Unterscheidung der subjectiv heiligenden oder charismatischen, der positiven oder bloß negativ bewahrenden, der ordentlich oder außerordentlich wirkenden Gnaden unter dem Namen Inspiration zusammen. Dieser aus der alles vermengenden, nivellirenden Aufklärungszeit herüberreichende Sprachgebrauch[6] wich der Auffassung von Inspiration als Terminus für ein außerordentliches Charisma oder Geisteswunder. Diesem Charisma wurden dann die ordentlichen gratiae gratis datae, wie z. B. die assistentia Spiritus Sancti, ferner die Gaben der Weisheit, Wissenschaft, sowie überhaupt die gratiae gratum facientes, letztere als Gnade schlechthin, gegenübergestellt[7]. In diesem Sinne ist Inspiration „die innere Offenbarung, welche durch Einwirkung Gottes auf den Geist des Menschen statt hat", oder in noch engerer Fassung „solche unmittelbare und innere Offenbarungen, welche zugleich mitgetheilt und sonach mittelbare zu werden bestimmt sind"[8]. Zum vollen Inspirationsbegriff in diesem Sinne gehört nach Denzinger auch ein höherer Antrieb, anderen mitzutheilen, und eine Leitung bei der Mittheilung.

In diesem Begriffe liegen zwei Momente beschlossen. Bei dem einen liegt der Schwerpunkt auf der innern Mittheilung, und diese Einwirkung auf die Erkenntnißkräfte, welche mit oder ohne Willensantrieb auftreten kann, letzteres bei der Privatoffenbarung, heißt gewöhnlich übernatürlich innere Offenbarung[9], dieses Wort bald im strengen Sinne als Mittheilung unbekannter Wahrheiten, bald im weitern Sinne als übernatürliche Erkenntniß natürlicher

---

[1] Gen. 2, 7. Weish. 15, 11. Eccli. 4, 12. Job 32, 8. Iren. adv. haer. lib. III. c. 24 u. s. w.

[2] c. 42. X. lib. 1. tit. 6. Vgl. Glossarium von Ducange unter Inspiratio. Daselbst findet sich auch eine besondere Bedeutung von inspiratus = unerwartet, plötzlich (Mir. S. Veronae tom. I. p. 172. col. 2).

[3] Araus. II. can. 7. Trid. sess. VI. can. 3. Vat. sess. III. c. 3. Ebenso oft bei den Theologen nach dem Vorgang des hl. Augustin (Ep. 147, IV. 5 u. s. w.).

[4] Schulte, Stellung der Concilien u. s. w., Prag 1871, Kap. 1, § 3, Anm. 61.

[5] Freiburger Kirchenlexikon, 1. Aufl.; Tübinger Quartalschr. 1820/1821, S. 407 ff. Dessen Apologetik. Drey definirt Inspiration „als eine durch keine sinnliche Erscheinung und kein wahrnehmbares Object vermittelte, von der natürlichen Thätigkeit der Geisteskräfte verschiedene Einwirkung Gottes auf diese selbst, wodurch im Menschen zunächst gewisse Vorstellungen, dann aber auch Entschlüsse und Gesinnungen entstehen, wie sie Gott beabsichtigt."

[6] Cf. *Sonntag*, Doctrina Inspirationis etc., Heidelbergae 1810.

[7] Heinrich, Dogmatische Theologie I. S. 387.

[8] Vgl. Denzinger, Vier Bücher religiöser Erkenntniß II. 110, S. 152. Nach ihm Heinrich a. a. O. I. S. 544.

[9] Hier im Sinne von „Wissensmittheilung" und zwar unmittelbare a parte objecti, d. h. eine solche, welche die zu offenbarende Wahrheit in sich bekannt macht.

Wahrheiten genommen. Bei dem andern Moment liegt der Schwerpunkt auf der übernatürlichen Befähigung, göttliche Wahrheiten zu übermitteln und fortzupflanzen. Beide Momente desselben Begriffs können im Offenbarungsorganismus logisch und ontologisch geschieden werden. Ein erhöhtes Interesse gewinnt diese Scheidung bei denjenigen Offenbarungsorganen, welche die christliche Heilslehre durch das Vehikel der Rede und Schrift mitzutheilen berufen waren. So führte besonders die nähere Betrachtung der den heiligen Schriftstellern zu theil gewordenen, göttlichen Einwirkung zur principiellen Trennung der bisher unter dem Namen Inspiration zusammengefaßten zwei Momente und zur Gegenüberstellung der Begriffe Offenbarung und Inspiration schlechthin. So schreibt Simar[1]: „Auch die katholischen Theologen unterschieden . . . zwischen übernatürlicher Offenbarung im engern Sinne und der Mitwirkung des göttlichen Geistes bei der Abfassung der Heiligen Schrift. Letztere bezeichnete man nun ausschließlich mit dem Namen Inspiration." Dieser engere Sinn wird meiner Untersuchung über den Begriff der Inspiration zu Grunde liegen; auch allgemein, religionswissenschaftlich, von dem wahren und falschen Inspirationsglauben, wie er in fast allen religiösen Literaturwerken des Alterthums vorkommt[2], zu sprechen, liegt der Schrift fern. Für solche Beschränkung spricht vor allem die Erwägung, daß gerade der Mangel an Unterscheidung von Offenbarung und Inspiration ganz unrichtige Vorstellungen von dem höhern Charakter der Heiligen Schrift zur Folge hatte; ferner ist gewiß die richtige Erkenntniß der biblischen Inspiration gerade in unseren Tagen von eminenter Wichtigkeit. Der Rationalismus kämpft in den verschiedensten Formen gegen die übernatürliche Entstehung der Schrift; die Resultate der modernen Wissenschaften fordern gebieterisch einen richtigen, kritischen Maßstab über Sinn und Tragweite der Inspiration; die kirchliche Entscheidung im Vaticanum hat ferner den katholischen Theologen die Pflicht auferlegt, den also gewonnenen Begriff apologetisch zu begründen und dogmatisch weiter zu erforschen. Die so gewonnene Auffassung tritt noch klarer hervor durch Vergleichung mit verwandten Begriffen.

Abgesehen vom Begriff der innern Offenbarung, gehört hierher die Inspiration zur mündlichen Uebermittlung göttlicher Wahrheiten. Dieselbe ist zwar in abstracto der Schriftinspiration gleich, in concreto handelt es sich aber um das Verhältniß derselben zur Prophetie und zum Apostolat, worüber bei Feststellung der Inspirationskriterien eine bis jetzt noch nicht ausgetragene Controverse entstanden[3]. Uebrigens hat dieser Sonderbegriff keine geschichtliche Entwicklung, insofern er des unmittelbaren Interesses entbehrte. Einer genaueren Fixirung bedarf wohl noch das Verhältniß des Inspirationsbegriffes zur Prophetie. Letzteres Wort wird nun in solch sachlich und historisch wechselnder Bedeutung gebraucht, daß eine nähere Bestimmung fraglichen Verhältnisses fast unmöglich scheint. Eine vorherrschende, engste Bedeutung des Wortes Prophetie im Sinne von übernatürlicher Voraussage solcher Wahr-

[1] Lehrbuch der Dogmatik S. 15. Ebenso fast alle modernen Theologen.

[2] Vgl. z. B. den Glauben an den göttlichen Ursprung der Zendavesta, des Koran. Nur vergleichsweise ist auch dieser Inspirationsglaube erwähnt (vgl. unten S. 17 ff.).

[3] Cf. *Crets*, De divina Bibliorum inspiratione p. 21.

heiten, welche der Mensch aus sich nicht wissen kann, steht nicht in naher Beziehung zur Schriftinspiration. Eine andere historisch begründete Auffassung von Prophetie, vertreten von Thomas, Suarez, Spinoza, Denzinger, Heinrich u. s. w. im Sinne von übernatürlicher Erkenntniß führt ganz auf den Begriff innerer Offenbarung zurück[1], sofern übernatürliche Erkenntniß a parte hominis dasselbe ist, was innere Offenbarung a parte Dei. Die Begriffe Vision, übernatürliche Träume, Ekstase sind nur verschiedene Formen der innern Offenbarung und gehören nur soweit hierher, als sich Schriftinspiration und innere Offenbarung berühren. Weitere principielle Unterschiede folgen unten im Zusammenhang mit historisch parallelen Begriffen.

§ 2.

Ziel und Methode.

Wie über das Wort Inspiration im allgemeinen, so herrschen auch über das Wesen der Schriftinspiration ganz verschiedene Ansichten. Besonders seit der Reformation ward diesem Begriffe besondere Aufmerksamkeit gewidmet, da der Protestantismus sein ganzes System auf die Autorität der Schrift gründete. Aber auch im katholischen Lager bildeten sich bestimmt ausgeprägte Richtungen, die in enger Beziehung zu den in nachtridentinischer Zeit die theologische Speculation beherrschenden Problemen[2], nämlich den beiden Grundproblemen des Christenthums, des verschiedenen Verhältnisses des theologischen und anthropologischen Momentes in Erkenntniß (Glauben und Wissen) und Willen (Gnade und Freiheit), ihre charakteristische Ausgestaltung fanden. Besonders in neuester Zeit, wo bekanntlich die Frage nach den philosophischen und theologischen Erkenntnißkriterien die Misere der Wissenschaft bildet, beherrscht die in dieses Gebiet einschlagende Inspirationsfrage weite Kreise.

Den Schlüssel zu diesen verschiedenen Auffassungen des Begriffes bildet die respective Anschauung über die letzten Erkenntnißprincipien in Philosophie und Theologie. Ganz anders wird die Inspiration bestimmen der aftermystische Schwärmer, der in intuitivem Schauen oder in unmittelbarer Gottesoffenbarung die religiöse Wahrheit erfahren will, ganz anders der Rationalist, der in stolzem Vernunftwissen jede übernatürliche Erkenntniß verschmäht und die geschichtliche Inspirationstheorie natürlich erklären will, und wiederum anders der in der Mitte zwischen beiden Extremen sich bewegende Supranaturalist, der gläubige Unterwerfung unter die göttliche Offenbarung mit Anerkennung der natürlichen Vernunftkraft verbindet. Verschieden bestimmt die Inspiration

---

[1] Sofern Object dieser Erkenntniß verborgene Wahrheiten, nicht bloß der Zukunft, sondern auch der Vergangenheit und Gegenwart bilden, statuiren die Theologen diesen Begriff als den engern von prophetia. Allgemein ausgedrückt bedeutet prophetia in der theologischen Literatur ein göttlich beeinflußtes Erkennen, Wollen, Thun (incl. Reden) eines Menschen; jedoch überwiegt die Bedeutung des übernatürlichen Erkennens und Redens. Außerhalb dieses Sprachgebrauches steht nur die Anwendung des Wortes Matth. 26, 68 und Num. 11, 25 und an einigen anderen Stellen, wo eine göttliche Einwirkung auf den „Propheten" nicht vorliegt.

[2] Vgl. Untersuchungen über den letzten Gewißheitsgrund des Offenbarungsglaubens von Dr. Al. Schmid S. III.

der Protestant von seinem exclusiven Schriftprincip aus, verschieden der Katholik von seiner theologischen Erkenntnißlehre aus; anders faßt den Begriff der Thomist, anders der Scotist. So wirkt die verschieden aufgefaßte Stellung der Schrift im Offenbarungs- und Kirchen-Organismus oder der verschieden bestimmte Zweck der Inspiration, nämlich eine Schrift als göttliche Erkenntnißquelle zu documentiren, auf die Wesensbestimmung des Begriffes ein. Andere Differenzen ergeben sich aus der verschiedenen Methode des Forschers. Anders wird der Exeget oder Bibelkundige, anders der Dogmenhistoriker, anders der positive oder speculative Dogmatiker den Begriff bestimmen.

In diesem wirren Chaos widersprechender Ansichten findet der Katholik den festen Orientirungspunkt an dem Glauben seiner heiligen Kirche, die allein durch ihre unfehlbare Autorität dem Geiste Ruhe und Sicherheit gewähren kann.

Indes bleibt es auch auf katholischem Standpunkt eine wissenschaftliche Forderung, das gemeingläubige Bewußtsein nach Möglichkeit innerlich zu begreifen und nachzuweisen. Doch nimmt diese wissenschaftliche Aufgabe nach dem besondern Charakter des Objectes eine besondere Gestalt an. Eine so ganz auf wahlfreiem Wirken beruhende Thätigkeit Gottes, ein so geheimnißvolles Walten des göttlichen Geistes, wie es dem Inspirationsbegriffe zu Grunde liegt, ist nicht auf rein empirische oder rationelle Weise, wie die Rationalisten wollen, erkennbar, muß vielmehr als geoffenbarte Glaubenswahrheit vor allem auf Autorität hin, nach den katholisch-theologischen Erkenntnißquellen, festgestellt werden. Die apologetische Methode kann zwar die Inspiration einzelner heiligen Bücher nachweisen, aber nicht den ganzen und vollen höheren Charakter der Heiligen Schrift [1]. Dies gelingt nur der dogmatischen Methode. Auf doppelte Art kann nun der in Schrift, Tradition und Kirchenlehre als den dogmatischen Quellen niedergelegte Inhalt der Offenbarung erhoben werden, nämlich auf systematischem und historischem Wege. Erstere Methode geht aus von der jeweiligen Kirchenlehre und sucht nun positiv- oder speculativ-dogmatisch den Gehalt des Dogmas zu entwickeln. Dabei liegt es in der Natur der Sache, daß die Zeugnisse der Tradition nicht in dem Maße gewürdigt werden können, wie bei einer geschichtlichen Untersuchung. Was hat eine einseitig speculative Methode nicht zu Tage gefördert! finden sich doch bei ihren Vertretern die Zeugnisse eines und desselben Kirchenvaters für ganz entgegengesetzte Anschauungen angeführt! Wohl ist dieses unwissenschaftliche Verfahren in den neuesten Werken dieser Art so ziemlich vermieden, aber dennoch bleibt wahr, was Professor Schanz in einer Recension der Schrift De Inspirationis Bibliorum vi et ratione von Fr. Schmid sagt: „Hat man sich heutzutage von diesen Voreingenommenheiten (nämlich einer aprioristischen Construction

[1] Cf. *Crets*, De divina Bibliorum inspiratione. Sect. I. p. 8 sqq. u. a. m. Daher gehört auch die Lehre von der Inspiration in die eigentliche Dogmatik resp. deren allgemeinen Theil. Der relative Beweis in der Apologetik muß sich stützen auf die als menschlich glaubwürdig erwiesenen Zeugnisse der Heiligen Schrift selbst oder auf die rein historisch eingeführten Zeugnisse der Geschichte. Alle, von den Protestanten namentlich, beigebrachten Argumente empirischen, rationellen Inhalts, besonders die verschiedenen Inhaltskriterien mit Einschluß des testimonium Spiritus Sancti sind unzureichend, beruhen zudem auf Confundirung des Beweisobjectes: Bibel und Offenbarung. Gilt das schon von dem Factum, der Wirklichkeit der Inspiration, so noch weit mehr von deren Wesensbestimmung und von der Lehre vom Canon.

der Begriffe) allgemein emancipirt, so würde es sich auch für die Darstellung empfohlen haben, mehr den dogmengeschichtlichen als den speculativen Weg einzuschlagen." [1]

Die Vorzüge der geschichtlichen Auffassung liegen im Wesen der Sache selbst. Nur die Geschichte führt ja in den Kampf der Meinungen hinein, aus denen ein Dogma entstanden ist. So wenig ferner beim Bibelbeweis das ganz atomistische Beweisverfahren genügt [2], so wenig kann den Forderungen der Wissenschaft ein Traditionsbeweis entsprechen, der nur fragmentarisch die Quellen erforscht, wie es die systematische Dogmatik thun muß. Zu diesen rein sachlichen Gründen kommt noch die Thatsache, daß auf katholischer Seite eine Geschichte des Begriffes noch nicht versucht worden ist.

Gegen das also begründete Ziel, eine dogmengeschichtliche [3] Studie über den Inspirationsbegriff anzustellen, werden aber von positiver wie negativer Seite Bedenken erhoben. Der Protestantismus streitet dem katholischen Standpunkt die Berechtigung einer Dogmengeschichte ab, weil der katholische Forscher gebunden sei durch die „rein statutarischen Festsetzungen der Glaubensdictatur" [4]. Dagegen ist aber zu erinnern, dieser Einwand hat nur Geltung, wenn die Haltlosigkeit der katholisch-theologischen Erkenntnißquellen über allen Zweifel ausgemacht ist. Aber wie berechtigt die katholische Dogmengeschichte durch Schrift, Tradition und Kirchenlehre sich gebunden erklärt, zeigt eben die Inspirationsfrage, sofern von rein geschichtlichem Standpunkte eine volle Gewißheit über dieses Dogma nicht gewonnen werden kann. Immerhin mögen die dogmatischen Zeugnisse, welche zunächst nur für die innerhalb der Kirche Stehenden Verbindlichkeit haben, *als historische Stimmen* auch solche verpflichten, welche außerhalb der Kirche stehen.

Der von katholischer Seite erhobene Einwand gegen eine dogmengeschichtliche Behandlung trifft eigentlich nur das Zerrbild der historischen Methode, welche wie die positivistische in der Philosophie alles Wissen aus der Erfahrung, so aus der Geschichte alle dogmatischen Wahrheiten herausconstruiren will. Aber die wahre Dogmengeschichte verkennt nie die bei aller Wandlung stetigbleibende Grundsubstanz des Dogmas, sie findet nicht Fortschritte im Dogma, sondern nur in seiner Erkenntniß und Auffassung.

So ist mir also die Aufgabe vorgezeichnet, das geschichtliche Bewußtsein von dem Wesen und der Tragweite jener höhern Prärogative zu erforschen, welche den heiligen Schriften vor allen menschlichen Geisteserzeugnissen zukommt. Nach der vollständigen Analyse des Begriffes müssen dessen Constitutiv- und Consecutivmerkmale betrachtet werden, wie sie sich ausprägen nach dem doppelten Momente des Begriffes, dem theologischen oder Gnadenfactor und dem anthropologischen oder menschlichen Factor. Obwohl nun Inspiration zunächst den göttlichen Einfluß bezeichnet, wird es doch der Wahrheit näher

---

[1] Tübinger Quartalschr., 1885, S. 667.

[2] Kuhn, Einleitung in die Dogmatik S. 212. Vgl. auch ebend. S. 208.

[3] Der allgemeinere Titel „biblisch-geschichtliche Studie" rechtfertigt sich durch die beigeschlossenen kritisch-orientirenden und apologetischen Bemerkungen, vor allem durch die — eigentlich nicht zu einer Dogmengeschichte gehörende — biblisch-theologische Untersuchung. Substanz der Aufgabe bleibt immerhin die dogmengeschichtliche Seite.

[4] *Hagenbach*, Dogmengeschichte S. 11.

kommen, wenn in einer jenen göttlichen Einfluß untersuchenden Schrift auch der menschliche Antheil in volles Licht gestellt wird, statt jener ungenauen Verfahrungsweise, welche die Schrift bald unter bloß menschlichem oder literaturgeschichtlichem, bald unter bloß übernatürlichem Gesichtspunkt betrachtet.

Zwei wichtige Folgemerkmale der Inspiration, die göttliche Autorität der Schrift und ihre Irrthumslosigkeit können und müssen nur insoweit berücksichtigt werden, als sie mit dem Begriff in Causalnexus stehen. Es soll ja ein solcher Antheil des Menschlichen mit der Inspiration sich vereinigen lassen, daß selbst Irrthümer in der Schrift sich finden können. Daß aber die rein apologetische Frage nach der menschlichen, geschichtlichen Glaubwürdigkeit und Autorität der Schrift, wie sie unabhängig von der dogmatisch zu begründenden Inspiration untersucht wird, hier Voraussetzung sein muß, ist selbstverständlich.

Bezüglich des Umfangs der inspirirten Bücher oder des Canons gelten die kirchlich feststehenden Bestimmungen. Verschieden von der Frage nach dem Umfang der inspirirten Schrift ist die Frage nach dem Umfang der Inspiration, ob durchgängige Real- oder Verbalinspiration; diese Untersuchung gehört wieder hierher.

Die Kriterienfrage oder der Nachweis der Inspiration muß ebenfalls beigezogen werden, wofern nicht die ganze Entwicklung in der Luft schweben soll.

Eine Bestimmung des Umfangs der Inspiration betrifft die concrete Form der Bibel. Daher soll auch dieser Punkt stets festgehalten werden. Die neueren monographischen Werke[1] über Inspiration betrachten nämlich die Heilige Schrift stets in ihrer ursprünglichen Autographenform. Allein wie kann in diesem Fall die gegenwärtig vorliegende Bibel als Grundlage der Untersuchung genommen werden? Hat nicht das Tridentinum und Vaticanum diese Frage in einem gewissen Sinn entschieden?

Bezüglich der erschöpfenden Behandlung sei noch bemerkt, daß mir oft mehr Fixirung bestimmter Principien, als materielle Vollständigkeit am Herzen lag; dies gilt besonders von den neuzeitlichen Anschauungen. Aus diesem Bestreben möge es auch erklärt werden, wenn oft unter bestimmten Kategorien Männer aufgeführt werden, die in ihren übrigen Ansichten weit abstehen von den ihnen zugeordneten Parteirichtungen; dadurch soll aber keineswegs ein eventuelles Verdict über die Gesammtanschauungen ausgesprochen sein.

§ 3.

Eintheilung, Quellen und Literatur.

1. Da die Dogmengeschichte nicht ein erweiterter Schrift- und Traditionsbeweis sein soll, werde ich auch nicht die historische Entwicklung in die logischen Formeln einer Realeintheilung bannen, vielmehr anschließend an den äußeren geschichtlichen Verlauf, nur im einzelnen eine sachliche Gliederung versuchen. Ausgehend von der Grundlegung des Begriffes im Alten Testament soll die erste Periode der Entwicklung die grundlegende Ausbildung des Inspirationsglaubens in noch nicht zum systematischen Wissen gereiften Resultaten vor-

[1] Cf. *Schmid, Crets.*

führen. Die zweite Entwicklungsphase zeigt den Inspirationsbegriff in seiner systematischen, in verschiedenen Controversen verlaufenden Entfaltung, wie sie, durch die Reformation inaugurirt, in den beiden getrennten Religionsgemeinschaften, im Protestantismus und Katholicismus, ihr bestimmtes Gepräge erlangte. Wenn auch die protestantische Auffassung bis ins einzelne verfolgt wird, so hat dieses nicht bloß den rein formellen Zweck, möglichst vollständig die Frage zu behandeln, sondern auch einen apologetischen, sofern die Lehre von der Schrift, von ihrer Inspiration, der stärkste Beweis ist für die Relativität dieser Glaubensquelle und ihrer nothwendigen Ergänzung durch die Tradition und Kirchenlehre.

Die genauere Rechtfertigung der Eintheilung muß die Darstellung selbst geben; die einzelnen Entwicklungsstadien gibt die Inhaltsangabe. Hier sei noch hingewiesen auf die zur leichtern Orientirung festgehaltene Terminologie. Die Ausdrücke theologisches und anthropologisches Moment sind bereits erwähnt, für sie werden auch gebraucht active und passive Inspiration, wozu dann noch terminative Inspiration oder Inspiration der Bücher selbst hinzukommt. Die Wendungen Real- und Verbalinspiration gehen auf den Umfang des Begriffes und bezeichnen die göttliche Causalität im Gebiete der Gedanken, Sachen der Bibel resp. im Gebiet der sprachlichen Form, des Stils jener Gedanken; in concreto wechseln natürlich die Ansichten über Ausdehnung und Umfang jener Bestimmungen. Um nun auch die besondere Art der Inspiration zu kennzeichnen, welche mit Offenbarung verbunden erscheint, so möge sie Offenbarungsinspiration genannt werden. Verwandt mit diesem Begriff sind die Ausdrücke materielle und formelle Inspiration. Ersteres Wort leitet nicht bloß den Ursprung der Aufzeichnung, sondern auch den Inhalt dieser schriftlichen Fixirung von Gott her, letzteres Wort nur die Aufzeichnung, während der Inhalt des Aufgezeichneten menschlichen Ursprungs sein kann. Absolute und relative Inspiration sind nur andere Ausdrücke für dieselbe Sache. Die Bedeutung der Formeln Rede- und Schriftinspiration ist von selbst klar.

2. Im allgemeinen sind die Quellen der christlichen Offenbarung und der Dogmengeschichte auch identisch mit den Quellen vorliegender Aufgabe. Dieselben zerfallen in primäre und secundäre oder in Quellenliteratur und Bearbeitungen der Geschichte der Inspiration. Nach anderem Gesichtspunkt können dieselben eingetheilt werden in directe und indirecte Zeugnisse. Zu letzteren gehören die verschiedenen Erkenntnißkriterien, die zum Nachweis der Thatsache der Inspiration angewendet werden. Aus diesen läßt sich oft mit Sicherheit schließen, es handle sich in einer gegebenen Argumentation nicht um Feststellung des göttlichen Ursprungs der Schrift, sondern um den Nachweis von der Göttlichkeit des Schriftinhaltes. Eine andere indirecte Quelle bildet die Geschichte der didaktischen und liturgischen Stellung der Schrift, ferner die Geschichte des Schrifttextes und der Verbal- oder Texteskritik überhaupt — dieser Gesichtspunkt weist allein schon eine Verbalinspiration a limine ab —, ferner auch die Geschichte der höhern Kritik oder die Geschichte des Canons, sofern die Feststellung desselben stets von einem respectiven Inspirationsbegriff bedingt war, endlich die Geschichte der hermeneutischen und exegetischen Behandlung der Schrift. Die Annahme einer besondern Rede- und Sprechweise,

eines mehrfachen, eines kabbalistischen Sinnes der Schrift modificirt wesentlich den Inspirationsbegriff [1].

Uebrigens gehört nach gegenwärtig vorherrschender Anschauung weder die Annahme eines mehrfachen Literalsinnes noch eines durchgängigen mystischen Sinnes zum höhern Charakter der Heiligen Schrift. Deshalb genügt es, bei den Vätern und Scholastikern grundlegend die hermeneutischen und exegetischen Grundsätze zu entwickeln. Ein tieferes Eingehen in die Lehre vom Sinne der Schrift ist auch deshalb unterblieben, weil auch auf diesem Gebiet, wie bei der Inspirationsfrage, eine große Verwirrung der Begriffe herrscht, was gewiß eine besondere Bearbeitung dieser Frage empfehlen würde.

3. Im besondern muß bei der Masse der einschlägigen Quellen auf ein Verzeichniß derselben verzichtet werden; so viel als möglich soll übrigens vor jedem Abschnitte oder Kapitel die betreffende Literatur Platz finden. Zur einheitlichen Vätercitation ist durchweg Migne zu Grunde gelegt, da bessere textkritische Ausgaben für alle Väter noch nicht zur Verfügung stehen [2]. Bezüglich der Bearbeitungen der vorliegenden Aufgabe sei noch bemerkt, daß gediegene Vorarbeiten sehr dürftig sind. Auf katholischer Seite bieten außer einigen, oft ungenauen Angaben in dogmengeschichtlichen Werken oder in systematischen Bearbeitungen des Gegenstandes nur Denzinger, Simar, Manning einige Ausbeute.

Reicher ist die Literatur auf protestantischer Seite; doch gibt sie die katholische Auffassung oft ungenau und bietet andererseits ein großes Chaos von kritischer Beurtheilung, in dem Wechsel von starrer Orthodoxie und barem Rationalismus.

4. Einige oftmals citirten Hauptwerke mögen hier folgen:

A. Auf katholischer Seite:

Denzinger, Vier Bücher religiöser Erkenntniß, Bd. II.

De Divina inspiratione doctrina e documentis magnam partem ineditis illustr. et ponderata a *J. Kleutgen* in Appendice „Controversiarum de Divinae Gratiae Liberique arbitrii Concordia“ v. *G. Schneemann* S. J.

Fr. Schmid, De inspirationis Bibliorum vi ac ratione, Brixinae 1885.

G. J. Crets, De divina Bibliorum inspiratione, Lovanii 1886.

P. Schanz, Apologie des Christenthums, 2. Theil, Freiburg 1888.

Manning, Vernunft und Offenbarung.

Fr. Kaulen, Einleitung in die Heilige Schrift, Freiburg 1876.

B. Auf protestantischer Seite:

G. Fr. N. Sonntag, Doctrina inspirationis eiusque ratio, historia et usus popularis, Heidelbergae 1810.

Ein Artikel von R. Rothe in den Theologischen Studien und Kritiken, Jahrg. 1860, 1. Heft, S. 7 ff.

[1] Die Lehre vom Schriftsinn ist zwar eine Folge der Inspiration, gehört aber rückvermittelnd wieder zum Wesen der Inspiration. Cf. *Schmid*, De inspir. Bibl. vi ac ratione p. 178. n. 178.

[2] Die Citation folgt verkürzt durch Angabe von Band und Columne; z. B. XL. 12, ohne Bezeichnung, ob series graeca oder latina, was wohl vorausgesetzt werden kann.

Tholuck, Die Inspirationslehre, Deutsche Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben, 1850, Nr. 16—18, 42—44.
K. R. Hagenbach, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Leipzig 1867.
Neander, Dogmengeschichte, 1857, 2 Bde.
J. Delitzsch, De inspiratione script. sacr. quid statuerint patres apostolici et apologetae secundi saeculi, Lipsiae 1872.
Protestantische Realencyklopädie von Herzog, 1. Aufl., Art. Insp. von Tholuck, 2. Aufl., Art. Insp. von Cremer.
Mehrere Artikel von Rudelbach in der Zeitschrift für lutherische Theologie und Kirche, 1840—1842.
W. Rohnert, Die Inspiration der Heiligen Schrift und ihre Bestreiter, Leipzig 1889.

Erste Periode.

Grundlegende Entwicklung des Inspirationsbegriffes von der Abfassungszeit der heiligen Bücher bis ins Reformationszeitalter.

Erstes Stadium.

Der Inspirationsbegriff in der Entstehungszeit der heiligen Bücher.

§ 1.

Das Selbstzeugniß des Alten Testamentes.

1. Die heiligen Urkunden erzählen uns aus dem Kindesalter der Menschheit, daß Gott unmittelbar und sichtbar, ohne äußere Umhüllung seines Wesens und seiner Gegenwart, wie ein Weltwesen mit den Menschen verkehrte [1]. Bald aber wird das Erscheinen Gottes seltener, nur in der Stille der Nacht, beim Säuseln des Windes besucht der Herr seine Freunde [2], oder statt seiner kommen Boten zu ihnen [3]. Moses erhält auf inständiges Bitten, Gott sehen zu dürfen, die Antwort: „Mein Angesicht kannst du nicht sehen, denn kein Mensch wird mich sehen und noch leben." [4] Erst jetzt wird die Einwirkung Gottes auf den Menschen eine innere, geistige, eine eigentliche Offenbarung. Das unsichtbare Medium bildet fortan die רוּחַ אֱלֹהִים [5], der Geist Gottes, der ursprünglich als schöpferische Macht die chaotische Materie in allseitige Bewegung gesetzt [6] und als belebender Odem Gottes dem Menschen ein Lebensprincip gegeben [7]. Alles Große und Bedeutende in Verfassung und Staatskunst, in Krieg und Frieden, in Wissenschaft, Kunst und Religion geschieht unter Einwirkung dieser Ruach Elohim. Dieser Geist Gottes erfüllt mit Leben, gibt Muth und That-

---

[1] Gen. 2; 3 ff. [2] Gen. 20, 3; 28, 12; 31, 11. 24 ff.

[3] Gen. 16, 7 ff.; 18, 1. 2 ff. [4] Exod. 33, 20.

[5] Das Wort bedeutet ursprünglich etwas Materielles = Athem, Hauch (cf. spiritus), wird in dieser Grundbedeutung gebraucht 2 Kön. 22, 16. Ps. 17, 16. Dagegen von Geistigem: Gen. 2, 7. Job 32, 8. Weish. 15, 11. Eccli. 4, 12.

[6] Gen. 1, 2. [7] Gen. 2, 7.

kraft[1], begeistert die Dichter zu Gesang[2], belebt Künstler[3] und spricht durch die Propheten[4].

2. In diesem Sinne müssen wohl auch die Bücher des Alten Testamentes auf die Einwirkung des göttlichen Geistes hin entstanden sein. Directe Zeugnisse über die Inspiration führen uns das theologische Moment des Begriffes in schärfster Betonung vor. Die heiligen Schriftsteller erhalten in einer unmittelbaren Ansprache den Befehl, bestimmte Stücke aufzuzeichnen[5]. Wohl gehen diese Ausdrücke meist nur auf einzelne, bestimmte Mittheilungen, die von den heiligen Männern aufgezeichnet werden sollen, allein die allmähliche Sammlung der nur nach dem Gesichtspunkt ihres höheren Charakters zusammenstimmenden Schriftstücke läßt doch einen allgemeinen Schluß zu. Die Thatsache dieser Sammlungen heiliger Bücher gibt die Geschichte des Canons; hier wäre nur hinzuweisen auf die Collectivbenennungen der Schrift: Bücher[6], heilige Bücher[7]. Für den Glauben an die Inspiration bei den Juden spricht auch die stete Unterscheidung der canonischen Bücher von der gewöhnlichen Literatur, deren doch nicht weniger als 22 Bücher im Alten Testament selbst erwähnt werden.

Daß selbst natürliche Wahrheiten auf die Inspiration zurückgeführt werden, erhellt aus einigen Stellen der Sprüche[8], ferner aus der allen heiligen Autoren zukommenden Benennung „Prophet“[9]. Dieses letztere Wort theilt mit dem schon erwähnten Worte prophetia seine Vieldeutigkeit. Im allgemeinen bezeichnet es solche Männer, die unter göttlicher Einwirkung erkennen, reden, handeln, schreiben; besonders auf intellectuelle Befähigung erstreckt sich ihre Gnadenausrüstung. Die Art und Weise ihrer Afficirung durch den Geist Gottes erhellt aus den hebräischen Wörtern, deren Uebersetzung propheta

---

[1] Richt. 3, 10; 6, 34; 11, 29; 14, 6; 15, 4.

[2] 1 Sam. 10, 5—13. [3] Exod. 31, 3; 35, 31—35.

[4] 2 Kön. 2, 9. 15. Sir. 48, 13. Is. 30, 1; 59, 21. Mich. 3, 8. Ezech. 37, 1. Num. 24, 2. Richt. 6, 34; 11, 29; 13, 25; 14, 6. 1 Sam. 10, 6. 10; 19, 20. 1 Chron. 13, 18. 2 Chron. 15, 1; 20, 14 ff. Vgl. Drey in der Tübinger Quartalschr., 1820, S. 387 ff.

[5] Exod. 17, 14; 34, 27. Deut. 31, 19 erhielt Moses von Gott solchen Befehl. Darum heißt das Buch des Moses in späterer Zeit „Gesetzbuch des Herrn“ (Jos. 24, 26. 4 Kön. 22, 11. 2 Par. 17, 9; 34, 14. Neh. 8, 8), „Gesetz des Herrn“ (1 Par. 16, 40. 2 Par. 31, 4. Luc. 2, 23). Aus diesem göttlichen Ursprung erklären sich Ausdrücke, wie „Worte, welche der Herr durch Moses geredet“ (2 Par. 35, 6), „Worte aus deinem Munde“ (Ps. 16, 4). Doch können solche Wendungen auch bloß oder vor allem auf den Inhalt des Gesetzes gehen, weniger auf die Form der Aufzeichnung. Ganz deutlich lauten wieder andere Stellen, wo die Propheten ausdrücklich den göttlichen Befehl zur Aufzeichnung erwähnen (Is. 8, 1; 30, 8; Jer. 30, 2; 36, 2. Dan. 12, 4. Hab. 2, 2). Isaias nennt *seine* Aufzeichnungen „Das Buch des Herrn“ (Is. 34, 16). Gewiß ist es auch die Rücksicht auf den höheren Ursprung des Gesetzbuches gewesen, wenn dasselbe neben den Gesetzestafeln in der Bundeslade aufbewahrt wurde (Deut. 31, 24 ff.). Weniger gehören hieher jene Stellen wie Exod. 4, 12. 2 Sam. 23, 2. Jer. 1, 9, in denen von der mündlichen Verkündigung göttlicher Offenbarungen die Rede ist.

[6] Dan. 9, 2. [7] 1 Macc. 12, 9.

[8] Prov. 30, 1—6; 31, 1; 30, 2—4.

[9] Eccli. 44, 3. 5; 46, 1. 16; 47, 1; 48, 1. 25. 26; 49, 8—15. Vgl. *Neteler*, Die prophetischen Verfasser des Alten Testamentes, Katholik, 1876, Oct.

bildet: חוֶֹה Seher = רֹאֶה, נָבִיא inspiratus[1]. Danach ist ihre Inspiration eine unmittelbare, übernatürliche Erleuchtung durch den göttlichen Geist. Diese inneren Vorgänge können unterstützt werden durch Visionen, Erscheinungen, Ekstasen, Bilder und Symbole[2], Gesichte und Träume[3]. Ohne mich tiefer in die Erforschung dieser Inspiration im allgemeinen Sinne = innerer Offenbarung einzulassen, sofern sie nur ein Moment bei der Schriftinspiration bilden kann, sei doch bemerkt, daß das Alte Testament weit entfernt ist von dem sogen. mantischen Inspirationsbegriff. Die Ekstase der Propheten bezeichnet nicht Aufhebung des Bewußtseins und freien Willens, wie die Mantik[4], sondern Durchbrechung und Ueberbietung der sinnlichen, räumlich-zeitlichen Erkenntniß. Es spricht wohl auch das Alte Testament von einer Ueberwältigung des menschlichen Geistes vom göttlichen[5], allein in der Regel bezeichnet das nur ein zeitweiliges Aufhören des discursiven Denkens, der äußern Sinnesthätigkeit, keineswegs aber die θεοφόρητος μανία der Heiden[6]. Als Ausnahme erscheint daher Bileam, der wider seinen Willen weissagen mußte, aber selbst dieser verstand noch, was er redete, was bei den blinden Werkzeugen des Montanismus nicht vorkam. Nur die falschen Propheten heißen מְשֻׁגָּעִים[7], mente capti; wahre nur dann, wenn sie mit Verachtung behandelt werden sollen[8]. Andererseits hat der alttestamentliche Inspirationsbegriff den Charakter des Außergewöhnlichen, Uebernatürlichen, Wunderbaren, nicht wie der heidnische den des Gewöhnlichen, allen großen Geistern Zukommenden. Zwar wird auch mitunter das donum Spiritus Sancti allgemein für die Zeit des Messias verheißen, aber eben nur für diese Zeit[9].

3. Eine spätere Lehranschauung wollte bereits im Alten Testament die Verbalinspiration vertreten finden auf Grund von Jer. 36, 1. 2. 4. 17. 18 und Ps. 44, 1, ferner mit Rücksicht auf die oftmals wiederkehrenden Ausdrücke: Dieses spricht der Herr, es erging das Wort an mich, ich will dir meine Worte in den Mund legen u. s. w.

Allein was die Stelle bei Jer. 36, 1 ff. betrifft: „Es erging das Wort des Herrn an Jeremias: Nimm ein Buch und schreibe hinein alle Worte, die ich zu dir gesprochen wider Israel und Juda. . . . Da rief Jeremias den Baruch, den Sohn des Nenias, und Baruch schrieb aus dem Munde des Jeremias alle Worte des Herrn, die er zu ihm geredet hatte, in das Buch . . . Und sie

---

[1] 1 Par. 29, 29. 2 Par. 35, 15. 1 Sam. 9, 9. 2 Par. 16, 7. Is. 30, 10. Vgl. *Thom.* II. II. q. 171—174. *Denzinger* l. c. p. 402. Heinrich, Dogm. Theol. I. S. 382. 383. *Franzelin*, Tract. de div. Script. p. 324 (1). *P. Patritius*, In Ev. lib. III. diss. 13. n. 12. *J. Delitzsch*, De inspir. Script. s. p. 10 sqq. *Crets*, De inspir. p. 61. Redslob, Der Begriff des Nabi. Zöckler, Handbuch S. 352 ff.

[2] Amos 7, 1. 4. 7; 8, 1. Ezech. 2, 9 ff. Dan. 2, 19. 28.

[3] Num. 12, 6. 1 Sam. 3, 1. 15. 2 Sam. 7, 17 ff.

[4] Num. 23, 23 (קֶסֶם).

[5] Cf. Deus irruit, insilit in prophetas, צָלַח. Z. B. Ezech. 2, 2. Richt. 14, 6. 19; 15, 14: וַתִּצְלַח עָלָיו רוּחַ.

[6] Vgl. Delitzsch, System der biblischen Psychologie, 2. Aufl., S. 358 ff. Gustav Baur, Der Prophet Amos S. 7 ff. Dagegen Philippi, Kirchliche Glaubenslehre, 2. Aufl., I. S. 226 ff.

[7] Jer. 29, 26. Os. 9, 7. Soph. 3, 4. Num. 23, 8. 19. [8] 2 Kön. 9, 11.

[9] Z. B. Joel 3.

fragten ihn weiter und sprachen: Sage uns, wie hast du alle diese Reden aus seinem Munde geschrieben? Und Baruch sprach zu ihnen: Aus seinem Munde, *als ob er lese*, sprach er zu mir alle diese Worte, und ich schrieb sie mit Tinte ins Buch," so kann diese Stelle anders erklärt werden[1].

a) Daraus, daß Baruch die Worte des Propheten dictirt wurden, folgt noch nicht, daß auch Jeremias diese Aussprüche Wort für Wort mitgetheilt wurden.

b) Jeremias konnte wohl deshalb die Worte ohne alle Schwierigkeit dictiren, weil die Weissagung bereits in einem andern Buch aufgeschrieben war, wie aus Jer. 35, 13 und 30, 2 vermuthet wird, vielleicht auch deßhalb, weil der Prophet diese Weissagungen schon oft wiederholt hatte.

c) Die Verbalinspiration an dieser Stelle zugegeben, folgt noch nicht die Berechtigung, sie als wesentlich für die ganze Schrift zu erklären.

Die Worte des Psalmisten: Meine Zunge ist die Feder eines Schnellschreibers", lauten doch recht allgemein und unbestimmt, beziehen sich vor allem auf die mündliche Verkündigung und stellen überhaupt nur eine rhetorische Figur dar. Wie kann man auf eine solche Wendung eine so complicirte Theorie, wie sie die Verbalinspiration ist, bauen? Würde man die Worte in diesem strengen Sinne fassen, so wäre in ihnen eine solch excessive Zurückdrängung des menschlichen Factors gelehrt, wie sie niemand vertreten will außerhalb der Reihen der eine mantische Inspiration Vertretenden. Ebenso müssen die übrigen Stellen nicht nothwendig auf die Eingebung der materiellen Wörter gedeutet werden; auch von den Gedanken kann man sprechen als von verba, wie dies z. B. aus Is. 51, 16 erhellt.

Jedenfalls dürfen wir soviel als sicher annehmen: Wohl mögen manche Stellen der Schrift wörtlich auf Gottes Einwirkung zurückgeführt werden, aber zum Wesen der Inspiration gehört nach dem Selbstzeugniß des Alten Testamentes eine solche umfassende Einwirkung, eine stricte Verbalinspiration, nicht.

Es ist zwar an sich nicht unmöglich, ja es ist geschichtlich wirklich, daß Gott unmittelbar und direct nach Form und Inhalt Gedanken in Schriftform niederlegt. Es heißt ja Exod. 31, 18, der Dekalog sei mit dem Finger Gottes geschrieben, dann kommen bei Daniel die bekannten drei Mahnworte an König Balthassar vor, und im Neuen Testamente heißt es vom Heiland, er habe einige Worte auf die Erde geschrieben[2]. Ebenso berichtet Eusebius die weniger verbürgte Nachricht, Christus habe an König Abgarus einen Brief gesandt. Ganz anders steht aber die Sache bei den heiligen Schriften. Hier erweist sich schon a priori eine solche stricte Verbalinspiration als unmöglich. Nach ihrem ganzen Charakter ist die Bibel für die ganze Menschheit bestimmt. Thatsächlich nun besitzen wir die ursprüngliche Form der Schrift nicht mehr; unsere Heilige Schrift wäre also nicht mehr die wahre, aus Gottes Hand hervorgegangene. Lag wirklich der Vorsehung soviel an der Form und sprachlichen Einkleidung der Schrift, dann hätte fürwahr ein besonderer Verleger autorisirt werden müssen, um die einmal gegebene hebräische Bibel in patentirter Ausgabe auf alle kommenden Geschlechter zu übermitteln! Keine Uebersetzung kann alle mit dem Sprachgeiste zusammenhängenden Eigenheiten eines

[1] Cf. *Crets* p. 221. [2] Joh. 8, 6.

Originalwerkes wiedergeben; wie unglücklich wären wir also, wenn Gott den himmlischen Schatz der Wahrheit mit so zerbrechlichen, irdischen Formen solidarisch verbunden hätte.

4. In Wirklichkeit tritt uns die Heilige Schrift entgegen im Gewande schlichter Menschlichkeit, ganz unter den Formen menschlichen Schriftthums.

Hierher gehören vor allem die parallelen Berichte im Alten Testamente; man vergleiche z. B. Stellen miteinander wie Exod. 20, 1 mit Deut. 5, 5—21, die geschichtlichen Bücher Paralipomena, die Bücher der Könige, der Maccabäer[1]. Ganz besonders betonen den menschlichen Factor der Prolog von Ecclesiasticus und 2 Macc. 2, 24—33; 15, 39—40. Gerade die letzteren Schriftstellen sind von historischer Bedeutung für die Inspirationslehre geworden; sie riefen Anschauungen hervor, die sonst unerklärlich wären. Es muß deshalb grundlegend der in jenen Stellen festgehaltene Begriff entwickelt werden.

a) Eccli. V. 9 des Prologs: „Darum habe ich für gut und nothwendig erachtet, einige Mühe und Fleiß auf die Uebersetzung dieses Buches zu verwenden, und setzte meine Einsicht und viele Nächte daran, um das Buch in diesem Zeitraume zu vollenden"; ferner 2 Macc. 2, 27: „Es war uns jedoch, die wir diese Arbeit des Auszuges unternommen haben, kein Leichtes, sondern ein Geschäft des Schweißes und vieler Nachtwachen". Aus diesen Stellen geht hervor, daß der Aufwand von Mühe und Schweiß mit der Inspiration vereinigt werden muß. Freilich bezieht sich anscheinend die erwähnte Mühewaltung nur auf die Anordnung und sprachliche Darstellung resp. Uebertragung, allein auch der Inhalt scheint dem Hagiographen überlassen geblieben zu sein. Denn

b) 2 Macc. 2, 24 heißt es: „Ebenso was Jason von Cyrene in fünf Büchern mittheilte, habe ich versucht, in ein Buch zusammenzuziehen." Diese Stelle scheint überhaupt jeden Antheil Gottes bei der Abfassung des Werkes direct auszuschließen. Der Verfasser ist fernerhin weit entfernt, seine Glaubwürdigkeit von einer Inspiration abzuleiten, er beruft sich vielmehr auf die historische Treue und Zuverlässigkeit seiner Quellen[2]; ja am Schlusse seines Auszugs vergißt der Autor soweit seine Rolle, als Inspirirter Gottes zu schreiben, daß er sich über etwaige Mängel seiner Erzählung entschuldigt: „Ist die Erzählung gut und so wie eine Geschichte sein soll, so habe ich meinen Wunsch erreicht; ist sie minder gut ausgefallen, so halte man mir's zu gute."[3]

Will man diese schwierigen Stellen mit der kirchlichen Lehre von der Canonicität der Maccabäerbücher vereinigen, so muß der Inspirationsbegriff bedeutend herabgestimmt werden. Vor allem kann das Bewußtsein der übernatürlichen Erleuchtung nicht leicht als Wesensmoment des Begriffes festgehalten werden. Dennoch aber sind die Stellen nicht unvereinbar mit einer

---

[1] Vgl. ein vollständiges Verzeichniß der zweimal mitgetheilten Texte bei Böttcher, Ausführliches Lehrbuch der hebr. Sprache. I. Bd. 1. Hälfte, Leipzig 1866, S. 23. Neuestens erschien Söder, Biblische Parallelberichte. 1889. Der Verfasser vertheidigt die unbeschränkte Freiheit der ostasiatischen Geschichtschreiber.

[2] Denn so heißt es in der Vulgata: Veritatem quidem de singulis auctoribus concedentes, ipsi autem secundum datam formam brevitati studentes.

[3] V. 15, 38. 39.

Inspiration der Autoren. Zur Lösung aller Schwierigkeiten müßte freilich ausgegangen werden von einer positiven Anschauung über die Inspiration, mit welcher dann die betreffenden Stellen verglichen würden[1]. Wirklichkeit und Wesen der Inspiration finden ja ihren Grund nicht in der Schrift allein; dieser theologischen Erkenntnißquelle stehen ebenbürtig die Zeugnisse der Tradition und Kirchenlehre zur Seite. Jedenfalls schließen diese Stellen die göttliche Einwirkung nicht direct aus. Im einzelnen ist keineswegs ausgemacht, daß unsere Bücher lediglich ein Auszug wären aus dem größern Werke des Jason. Der griechische Text läßt auch die Deutung zu, der heilige Autor habe die genauere Entwickelung den übrigen Schriftstellern überlassen und in kürzerer Weise das, was Jason in fünf Büchern aufgezeichnet, behandeln wollen[2]. Wenn auch diese Interpretation nicht befriedigen sollte, so läßt sich gar wohl annehmen, der Heilige Geist habe den Verfasser wirksam angetrieben, die Vorarbeit des Jason als Quelle für seine Darstellung zu benutzen und ihn zugleich mit übernatürlichem Licht erleuchtet, daß er irrthumslos und Gottes Willen gemäß sein Werk vollführte. Bei solcher Annahme ist auch leicht erklärlich, wie der heilige Autor sich auf seine Mühewaltung berufen konnte, wie er seine Darstellung — denn darauf wohl allein gehen die Worte am Schlusse des Buches — entschuldigen konnte. Die bedenklichere Stelle 2, 29 löst sich einfach durch Vergleichung mit dem Originaltext[3], der besagt, der heilige Schriftsteller wollte bloß das Nothwendigste zusammenfassen, das Genauere, Ausführlichere überlasse er anderen.

5. Einen bestimmt formulirten Begriff von Schriftinspiration können wir aus dem Alten Testamente nicht herauslesen; wohl aber finden sich daselbst, wie sub n. 1. 2 angedeutet, feste Grundelemente, welche zur Bildung eines Begriffes formulirt werden können. Mit diesem Resultate dürfen wir aber nicht abschließen. Erheben sich doch gegen den supranaturalistischen Charakter des hebräischen Alterthums, speciell gegen die übernatürliche Entstehung der Heiligen Schrift, von allen Seiten laute Stimmen. Wohl verehrt mancher Forscher in den heiligen Urkunden Denkmale aus dem frühesten Alterthum, der Philosoph beugt sich vor der reinen monotheistischen Gottes- und der erhabenen Sittenlehre, der Literaturfreund findet Perlen poetischer Kunst in den hebräischen Psalmen und Liedern, bewundert die edle Einfachheit und doch so erhabene Majestät des Stils, das religiös empfindende Herz vertieft sich in die Fülle himmlischer Wahrheiten, aber sollen diese Erzeugnisse eines hochbeanlagten Volkes auch noch der Prärogative göttlichen Ursprungs sich erfreuen? Soll diese alttestamentliche Literatur mehr in sich enthalten als die „rein menschliche Darstellung semitischen Gemüthslebens"?[4] Neben den Literaturforschern erheben sich der Reihe nach Männer aus den verschiedenen Gebieten der Naturwissenschaft, wie Geologen, Kosmologen, Physiologen, Ethno-

---

[1] *Schmid* l. c. p. 104. *Crets* l. c. p. 152, haben eine solche Lösung versucht.

[2] τὰ δὲ κατὰ τὸν Ἰουδᾶν . . . τὰ ὑπὸ Ἰάσωνος τοῦ Κυρηναίου δεδηλωμένα διὰ πέντε βιβλίων πειρασόμεθα δι' ἑνὸς συντάγματος ἐπιτεμεῖν (v. 2, 24). Vgl. Knabenbauer, Stimmen aus Maria-Laach 1885, S. 199.

[3] v. 2, 29: τὸ μὲν διακριβοῦν περὶ ἑκάστων τῷ συγγραφεῖ παραχωρήσαντες, τὸ δὲ ἐπιπορεύεσθαι τοῖς ἀπογράμμοις τῆς ἐπιτομῆς διαπονοῦντες.

[4] Vgl. Adolf Stern in „Geschichte der Weltliteratur".

graphen, Vertreter der Naturgeschichte, der Astronomie, Geschichte, Philosophie und, last not least, der vergleichenden Religionsgeschichte.

Das ganze Alterthum, heißt es von dieser Seite, leitete alle außerordentlichen Geisteskräfte, ausnehmende Weisheit, die Gabe der Poesie, des Gesanges und der Weissagung, die leidenschaftliche Liebe, die künstlerische Fertigkeit von unmittelbarer Anregung und Inspiration Gottes ab. Nemo vir magnus sine afflatu divino unquam fuit[1]. Kein Mensch kann dichten oder weissagen, ehe der Gott über ihn kommt[2]. Gott redet durch Sänger und Seher[3].

Besonders rationalistische Theologen verstärken den Chorus dieser Gegner stricter, übernatürlicher Inspiration[4].

Wie im Alten Testament, läßt sich sogar Drey vernehmen, finden wir auch in den polytheistischen Religionen dieselben zwei Vorstellungsarten, welche geschichtlich als die Periode der Göttererscheinungen und Götterwanderungen und als die Periode der Orakel (Inspiration) sich unterscheiden[5]. Wegscheider meint, der geschichtliche Ursprung der Inspirationsvorstellung erkläre sich aus der allen Völkern des Alterthums, die Juden mit einbegriffen, geläufigen Manier, ungewöhnliche Seelenbewegungen, lebhaftere Gefühle, plötzlich einfallende Gedanken, deren Ursache sie nicht kannten, der Gottheit zuzuschreiben[6]. Hase sagt, im Alten Testament werden wohl, wie im Alterthum, göttliche Erleuchtungen, übernatürliche Einwirkungen angenommen, aber die menschliche Besonnenheit und freie Mitwirkung sei damit nicht ausgeschlossen gewesen. Ebenso die übrigen Rationalisten[7].

Wie kann gegen eine solche Wolke von Zeugen der supranaturalistische Inspirationsbegriff aufrecht erhalten bleiben?

Auf diesen Fundamentaleinwand gegen die kirchliche Inspiration müßte ein ganzes System der Apologetik antworten. Erst wenn durch eine allen Anforderungen der Wissenschaft entsprechende Apologetik die sämmtlichen heidnischen Offenbarungs- und Religionssysteme der wahren, wirklich-göttlichen, jüdisch-christlichen Religion gegenüber nach Inhalts- und Thatsachenkriterien als nichtige, vermeintlich-göttliche erwiesen worden sind, kann zur Feststellung der Schriftinspiration geschritten werden. Jene Gegner treffen zunächst den Offenbarungscharakter des Christenthums, nicht den Schriftursprung; nur durch Verquickung beider Fragen, durch Confundirung von Schriftinhalt und Schriftursprung ist eine solche Fragestellung in der Inspirationslehre möglich. Wie

---

[1] *Cicero*, De natura deor. lib. II. 66. [2] *Plato*, Jon p. 534 a. [3] Ib.p. 534 c. d.

[4] Vgl. besonders *Sonntag*, Doctrina inspirationis p. 3—21; auch bei *Delitzsch*, De inspiratione p. 20. 21. Daselbst auch die reichhaltige Nomenclatur: θεόπνευστος, θεόφορος, θεοφόρητος, θεοφορούμενοι, θεήλατοι, θεοδίδακτοι etc. Dieser Glaube an unmittelbare Erleuchtung des Menschen durch die Gottheit findet sich nicht bloß bei Griechen und Römern, sondern auch bei den Indern, Persern, Aegyptern, später noch bei den Mohammedanern, die ebenfalls ihren Koran inspirirt sein ließen. Näheres in der angegebenen Literatur, dazu: *Cicero*, De divinatione; *Josephus* contr. Apion. l. I. *Porphyrius*, De abst. c. 64; *Clemens Alexandrinus; Plato*, Timaeus; Max Müller, Die Religionswissenschaft, u. a. m.

[5] Tübinger Quartalschr., 1820, S. 393.

[6] *Wegscheider*, Institutiones § 39. 41. 43.

[7] Hase, Dogmatik § 196. 197. Vgl. Denzinger, Vier Bücher religiöser Erkenntniß. II. S. 163 ff.

schon wiederholt erwähnt worden, kann ferner der geheimnißvolle, übernatürliche Charakter der Schrift nicht nach positiven und negativen Inhaltskriterien, nicht nach empirischer Methode oder durch Vernunftwissenschaft — und das streben jene profanwissenschaftlichen Gegner an — erkannt und begriffen werden, sondern allein durch historisch-dogmatisches Zeugniß.

Somit wäre meine Stellung vollständig gedeckt, der Kampf auf eben jene historisch-dogmatische Position der katholisch-theologischen Erkenntnißquellen zurückgedrängt. Gleichwohl mögen besonders jene rationalistischen Gegner, welche ihre Waffen aus der Schrift selbst holen, auf diesem Gebiete zurückgewiesen werden.

Im allgemeinen kann eine gesunde, natürliche Exegese des Alten Testamentes nicht über das Dilemma hinauskommen, entweder die Glaubwürdigkeit der heiligen Bücher sei gänzlich zu verwerfen, oder aber den schlichten, naturwahren Erzählungen übernatürlichen Verkehrs, göttlicher Einwirkung und Inspiration sei Glauben zu schenken. In diesem Sinne sagt treffend Denzinger [1]: „Wenn das hebräische Alterthum erzählt, Gott habe zu jemanden gesprochen [2] oder ihm aufgetragen, anderen etwas zu sagen, so heißt es doch wohl die Denkweise unserer Zeit hineintragen, wenn man behaupten will, die eigene Thätigkeit sei damit nicht ausgeschlossen gewesen, und erst später durch die platonische Lehre vom heiligen Wahnsinn sei die Vorstellung von einer ganz unmittelbaren, vollständig göttlichen Einwirkung eingetreten."

Im einzelnen beweist Deut. 30, 11—14 nur, daß der Dekalog seinem Hauptinhalt nach die allgemeinen Moralgesetze einschärfe, von seinem Ursprung ist nicht die Rede. Wenn Salomon sich auf den Unterricht von seiner Mutter beruft [3], so schließt diese Unterweisung die Mittheilung des Charismas nicht aus [4]. Ueberhaupt werden alle der Schrift entnommenen Einwände sich ganz leicht lösen, wenn man nicht mit dem Maßstab altprotestantischer Orthodoxie an die Erklärung fraglicher Stellen geht, sondern stets die geheimnißvolle Durchdringung göttlicher und menschlicher Thätigkeit im Auge behält. Daher ist es nicht auffällig, wenn von seiten des Menschen Dispositionen für die Inspiration vorkommen. Man denke nur an die Prophetenschulen [5], an die durch Musik und Gesang, durch den Anblick der Majestät des rauschenden Wassers, der Großartigkeit der Natur bewirkte Vorbereitung und Stimmung der Seele [6]. Diese Dispositionen sollen eben nur die Hindernisse entfernen, welche der Eingießung göttlicher Erkenntniß im Wege stehen, keineswegs aber führen sie jene selbst herbei. Die weitere Unterstellung von der Gleichförmigkeit aller in der Schrift vorkommenden Geisteswirkungen wurde kurz schon zurückgewiesen, erweist sich auch durch die Art und Weise der Ertheilung und Vertheilung dieses Geistes durch Händeauflegung, durch Gottes unmittelbare Einwirkung als unrichtig [7].

6. Ein wichtiges Moment des Inspirationsbegriffes muß noch besonders behandelt werden. Es werden nämlich nicht bloß von Offenbarungsgegnern, sondern auch von Offenbarungsgläubigen verschiedene Einwürfe erhoben gegen die aus einem göttlichen Einfluß auf die Abfassung der heiligen Bücher nothwendig resultirende Irrthumslosigkeit der Schrift.

---

[1] A. a. O. S. 167. [2] Z. B. 2 Sam. 23, 1 ff. [3] Prov. 4, 3 ff.
[4] Vgl. Denzinger a. a. O. S. 167 ff. [5] 1 Kön. 20, 35. 2 Kön. 2.
[6] Ezech. 1, 1. 3. 2 Kön. 3, 15. 1 Sam. 10, 5. 1 Par. 15, 19—23; 25, 1.
[7] Näheres bei Denzinger a. a. O. S. 168 ff.

Solche Schwierigkeiten sind hauptsächlich folgende:

1. Verschiedene Behauptungen, besonders naturwissenschaftlichen (Zoologie, Geologie, Astronomie) und geschichtlichen Inhalts lassen sich mit den gewonnenen Resultaten der modernen Wissenschaft nicht mehr vereinbaren. Hierher gehören besonders der Schöpfungsbericht, die Völkertafel, die geocentrische Anschauung des Alten Testamentes [1], Stellen wie Lev. 11, 6, wo der Hase als Wiederkäuer erwähnt wird, Gen. 39, 1 u. ö. von den Eunuchen, Sap. 7, 1. 2 von dem Embryo.

2. Andere Stellen enthalten moralisch unvollkommenen, ja anstößigen Inhalt. Hierher zählen die Reden Jobs und seiner Freunde, die Fluchpsalmen, die Geschichte der Judith.

3. Die Pentateuchkritik will nachgewiesen haben, daß der Verfasser verschiedene Berichte oft widersprechenden Inhalts, sowie er sie traditionell überkommen, in seine Geschichte aufgenommen hat. Zahlreiche Widersprüche sollen sich auch in den die älteren Urkunden der Bücher Samuels zum Theil erweiternden Büchern der Chronik vorfinden [2].

Diese Einwände, zunächst gegen die geschichtliche Verlässigkeit der heiligen Bücher, weiterhin auch die Inspiration derselben Bücher werden deshalb hier namhaft gemacht, um die ganze Bedeutung der folgenden Untersuchung, welche auf diese Einwürfe antworten soll, zu kennzeichnen. Es sei jedoch daran erinnert, daß die Kritik der geschichtlichen Glaubwürdigkeit der Schrift der dogmatischen Untersuchung über Schriftinspiration resp. der hieraus resultirenden Irrthumslosigkeit vorausgegangen sein muß [3]. Bei der Inspirationsfrage handelt es sich einfach um das formelle, dogmatische Urtheil, welche Beziehung zwischen der Inspiration und Irrthumslosigkeit der Schrift im allgemeinen herrscht. Gleichwohl mögen einige sachliche Bemerkungen zu obigen Einwänden am Platze sein.

Vor allem bezieht sich n. 2 fast ganz auf die materielle [4] Inspiration, nicht auf die schriftliche Fixirung. Dadurch kann nicht unmittelbar ein Urtheil über die Unzulässigkeit des Inhalts ausgedrückt werden. Schließlich verkenne man nicht den relativen Fortschritt vom Unvollkommenen zum Vollkommenen, wie er dem Alten Testament zu Grunde liegt. Andere Schwierigkeiten lösen sich theils textkritisch, theils exegetisch; auch die historische Entwickelung dieser Aufgabe wird viel Material zur Lösung der Frage beibringen.

§ 2.

Die altjüdische Tradition.

I. Die jüdisch-alexandrinische Anschauung.

1. Wenn die Heilige Schrift wirklich als göttlich inspirirt geoffenbart wurde im Alten Testamente, so müssen sich auch Spuren dieses Glaubens in der Tradition des jüdischen Volkes nachweisen lassen. In der That findet

[1] Jos. 10.

[2] Stähelin, Kritische Untersuchungen über die Genesis S. 114 f. Movers, Untersuchungen über die biblische Chronik S. 95 f. Ewald, Geschichte Israels I. S. 44 f. Hengstenberg, Authentie des Pentateuch II. 346. Movers, Ueber die Bücher der Chronik S. 270. [3] Vgl. unten „Rückblick und Ausblick".

[4] Ueber die Terminologie vgl. Einleitung § 3, 1.

die Inspirationslehre bei den bedeutendsten Schriftstellern der Juden kräftigste Stütze. Es sei hier zuerst auf Philo und Josephus, Zeitgenossen Jesu Christi und seiner Apostel, hingewiesen, weil diese beiden Männer jene besondere jüdisch-alexandrinische Richtung repräsentiren [1], welche in einigen Gegensatz zum talmudisch-pharisäischen Judenthum getreten ist.

2. Philo und Josephus lebten am Schluß der heidnischen Culturentwickelung, in jener Zeit, wo sich der Strom orientalischer Religionsphilosophie über den Westen ergoß und Alexandrien, an der Grenzscheide von Morgen- und Abendland gelegen, überschwemmte. Jene pantheistisch-emanatistischen Systeme, welche das von der Natur verschwenderisch ausgestattete Vorderindien erzeugt hatte, bargen als tiefsten Kern gnostisch-theosophische Ideen in sich, welche von vornherein auf eine Ueberspannung des göttlichen Einflusses bei der Inspiration schließen lassen. Neben diesen Elementen hatte der religiöse Skepticismus des untergehenden Heidenthums die positiven Religionen philosophisch überwunden, besonders durch die in den stoischen Schulen gepflegte allegorische Aus- und Eindeutung der religiösen Lehren. Andererseits hatte die laxe Religion der Heiden, ihre Auffassung vom Wesen der Götter jenen weiten Inspirationsbegriff veranlaßt, demzufolge das übernatürliche Charisma Prärogative jedes genialen Mannes wäre.

Mit solchen hellenistisch-orientalischen Ideen vermischt erscheint der Inspirationsbegriff bei Philo, dem alexandrinischen Juden, der, den Satzungen der Väter noch treu, das Bedürfniß fühlte, das positive Judenthum mit der neuen Philosophie zu versöhnen. Es ist daher keineswegs ein synkretistischer Zug der philonischen Speculation, wenn dieselbe zugleich zwei entgegengesetzte Seiten aufweist, nämlich eine stark supranaturalistische und eine rationalistische, vielmehr nur eine Folge jenes Abhängigkeitsverhältnisses Philo's von dem ebengezeichneten theosophischen Zeitgeiste.

3. So enthält der Inspirationsbegriff Philo's vor allem eine Ueberschätzung des theologischen Momentes bis zum mantischen Zustand, einer Beraubung des Selbstbewußtseins. Als Pendant zu dieser Anschauung erscheint die Annahme einer durchgängigen Allegorese der Heiligen Schrift [2].

Zwischen Gott und den Menschen besteht nämlich eine tiefe, unübersteigliche Kluft; das ist das Fundament der philonischen Anschauung. Wenn sich der in unnahbarer Ferne thronende Gott dem Menschen nähert, dann schwindet diesem alles menschlich-individuelle Denken. Er wird ein bloßes Organ des göttlichen Geistes, ist seines Bewußtseins und seines Willens nicht mehr mächtig. Sein Zustand ist ἔκστασις, θεοφόρητος μανία [3]. Der also vom Geiste Gottes Ergriffene ist nur der Mund, das Organ, der Dolmetscher Gottes [4].

Auch Josephus vertritt diesen mantischen Begriff, wie aus seinem Berichte über Bileam hervorgeht. Diesen im Dienste des wahren Gottes weis-

---

[1] Diese Richtung wird wenigstens im Keime bereits von Aristobulus und Aristeas vertreten.

[2] Ueber das Folgende vgl. *Delitzsch*, De inspir. p. 10 sqq.

[3] Quis rer. div. heres tom. I. p. 511 (Ausg. von *Mangey*).

[4] De monarch. tom. II. p. 222: Ἑρμενεῖς γάρ εἰσιν οἱ προφῆται θεοῦ καταχρωμένου τοῖς ἐκείνων ὀργάνοις πρὸς δήλωσιν ὧν ἂν ἐθελήσῃ. Ebenso De spec. leg. tom. II. p. 343. Quis rer. div. heres tom. I. p. 482. De praem. et poen. tom. II. p. 417.

sagenden Propheten des Balaak führt er nämlich in einer Weise ein, daß man merkt, er betrachte Bileam als Repräsentanten eines Propheten schlechthin. Erfüllt vom göttlichen Geiste ist der Prophet nicht mehr bei sich. „Wie kannst du mir, Balaak, zürnen," so redet Bileam seinen Gott an, „daß ich über die Israeliten Segen sprach? Das hängt nicht von uns ab, zu reden oder zu schweigen, wenn uns der Geist Gottes ergriffen hat. Ohne daß wir etwas wissen davon, verkündet dieser Geist seine Wahrheit durch uns. Willenlos müssen wir seinen Eingebungen folgen." [1]

Dieser von den Alexandrinern vertretene mantische Begriff tritt nicht bloß bei der innern Offenbarung ein, sondern auch — und darum behandle ich hier diesen Gegenstand — bei der Schriftinspiration.

a) Wenn der heilige Schriftsteller im Momente der übernatürlichen Wahrheitsmittheilung außer sich ist, dann kann er unmöglich aus der Erinnerung schreiben, es muß vielmehr die göttliche Einwirkung auch während des Schreibens fortdauern.

b) Verschiedene Citate aus der Schrift lassen es außer Zweifel, daß Philo auch für den Act der Aufzeichnung den mantischen Zustand annimmt. So führt er eine Bibelstelle ein mit den Worten: „Es bezeugt mir einer von den alten Propheten, der in göttlicher Begeisterung also sprach . . ." [2]

c) Ganz besonders beweiskräftig ist die poetisch-schöne Stelle [3], in der Philo seine Inspiration beschreibt. Er führt dort aus, wie er seiner Gewohnheit gemäß über eine philosophische Frage nachdachte. Lange seien ihm keine Offenbarungen zu theil geworden; bereits gab er alle Hoffnung auf, voll Staunen über die Macht dessen, der die Pforten des Geistes öffnet und schließt. Da plötzlich senkt sich der Geist über ihn herab, gleich Schneegestöber und Regentropfen fallen ihm die Gedanken ein, er selbst aber verliert, von der Gottheit ergriffen, das Bewußtsein, er erkennt nicht mehr seine Umgebung, sich selbst, er weiß nicht, was er schreibt.

d) Schließlich muß noch darauf hingewiesen werden, daß in jener Zeit die Juden wie auch die Kirchenväter nie scharf schieden zwischen Offenbarung und Mittheilung derselben an andere.

Historisch wirklich sahen denn auch Josephus und Philo diese Art Schriftinspiration bei der Septuaginta, welche nach der Ansicht dieser Männer aus solcher Inspiration hervorging [4].

4. Gemildert scheint diese Ueberspannung des theologischen Momentes durch zwei Stellen bei Josephus, welche berichten, während die Propheten über die Urzeit auf göttliche Eingebung hin schrieben, erzählten sie die zeitgenössische Geschichte mit Genauigkeit (σαφῶς), also wohl ohne göttliche Inspiration [5]; ferner wird die Aufnahme von Bileams Weissagungen in den

---

[1] Antiqq. l. IV. 6, 5 (Ausg. von *Havercamp* tom. I. p. 216 sqq.).

[2] Tom. I. p. 681, vgl. auch tom. I. p. 411.

[3] De migr. Abrahami tom. I. p. 441.

[4] Vita Mosis II. tom. II. p. 138 sqq. Antiqq. XII. 2. tom. I. p. 588 sqq.

[5] Josephus will die Glaubwürdigkeit (ἀξιοπιστία) der jüdischen Geschichte nachweisen und weist darum hin auf die besondere Entstehungsweise der heiligen Bücher. Nicht alle hätten die Autorisation zur Geschichtschreibung bei den Juden gehabt, sondern nur die Propheten (adv. Apion. l. I. 7, tom. II. p. 441).

Pentateuch nicht auf göttliche Offenbarung, sondern auf die freie Wahl Mosis zurückgeführt [1].

Gegen diese Instanzen wider eine durchgängige Realinspiration bei den Alexandrinern kann aber angeführt werden, wie die heiligen Schriftsteller bei unseren Autoren durchweg Propheten genannt werden, und zwar prophetae im oben bezeichneten Sinne von inspiratus, θεσπέσιος, διασώτης. Ferner will Josephus in der zuerst angeführten Stelle keineswegs alle und jede Inspiration den Verfassern zeitgenössischer Geschichte absprechen, vielmehr nur die volle Offenbarungsinspiration [2]. Daher rechnet er unbedenklich Josue, Samuel, Esdras, die doch die Geschichte ihrer Zeit schrieben, zu den Propheten. Ebenso spricht für allseitige, durchgängige Realinspiration die unterschiedslose Anerkennung des göttlichen Ursprungs der heiligen Bücher in ihrer Gesammtheit und im einzelnen. So beruft sich Philo auf einzelne Bücher oder Texte unter der Formel: Heilige Schrift, heilige Bücher, göttliche Aussprüche, prophetische Wahrheiten [3]. Ebenso nennt Josephus die Bücher Mosis zusammen mit den Büchern der Könige heilige Bücher [4]. Nur wenn Philo die Schrift von göttlicher Einwirkung herleitete, konnte er sprechen: Des Brudermörders Kain Tod findet sich nirgends im Gesetz, vielmehr lesen wir folgenden Ausspruch über ihn: „Gott machte ein Zeichen an Kain" u. s. w. [5]

Schließlich lehren die beiden Männer durchgängig nur eine Art von Inspiration. Zu dieser Anschauung paßt auch die Interpretationsmethode Philo's, wenn er auch die historischen Theile des Pentateuch allegorisch deutet, was doch nur auf den Glauben an stricte göttliche Inspiration zurückweist. Ueber diese Vorliebe zur Allegorie schreibt Zeller [6]: „Die allegorische Erklärung gilt ihm für die wesentliche Form eines tiefern Schriftverständnisses; denn da alles in ihr zur Belehrung dienen muß, so muß auch in dem scheinbar Unbedeutendsten ein tiefer Sinn gesucht werden." Philo's hermeneutische Grundsätze sind eben nur die Consequenz seiner Theosophie, derzufolge die Geschichte und äußere Religionsübung, also auch das ganze Alte Testament nur ein Schattenbild jenes Lichtreiches ist, in welches der Logos als Vermittler des in unübersteiglicher Kluft von der Welt getrennten Gottes alle Vollkommenen, Geistigreifen zur unverhüllten Anschauung der Wahrheit einführt [7].

5. Diese übertriebene Verehrung der Bibel galt vor allem der Thorah, dem Gesetzbuch. In überschwänglichen Lobsprüchen feiern die Alexandriner Moses, den Hochheiligen [8], Gottgeliebten [8], den höchsten Propheten [9]. Von ihm, dem Gotterleuchteten, leiten sie das ganze Gesetz bis auf den letzten Vers ab; wie der Talmud, lassen auch Philo und Josephus den deuteronomischen Bericht [10]

---

[1] Antiqq. IV. 6, 13. tom. I. p. 223: Τὸν Βάλαμον . . , μεγάλως ἐτίμησεν ἀναγράψας αὐτοῦ τὰς μαντείας.

[2] Ueber die Terminologie vgl. Einleitung dieser Schrift § 3, 1.

[3] Z. B. De confus. linguar. lib. II. vita Mosis etc. Ebenso Josephus (Antiqq. lib. III. c. 5. n. 2 sqq).

[4] Antiqq. IX. c. 2. n. 2.

[5] De profug. p. 359. Ebenso ähnliche Stellen lib. III. de vit. Mosis p. 527. *Josephus* contr. Ap. lib. I. n. 8 sqq.

[6] Die Philosophie der Griechen, Leipzig 1881, S. 348.

[7] Vgl. Kihn, Antiochenische Schule, Theil III. n. 153. S. 168.

[8] De Mos. III. tom. II. p. 164.

[9] De nom. mut. tom. I. p. 597. Cf. *Delitzsch* l. c. p. 15.

[10] Deut. 34, 5 ff.

über den Tod des Moses von Gott voraus geoffenbart und von ihm selbst aufgezeichnet sein[1]. Wohl unterscheidet Philo unter den Bestandtheilen des Pentateuch solche Aussprüche, welche Moses im Namen und in der Person Gottes kundthut, als durch ἑρμηνεία geoffenbart, von den übrigen durch προφητεία entstandenen Offenbarungen[2]. Doch diese zwei Arten von Inspiration beziehen sich nur auf den Inhalt, nicht auf den Ursprung der Schrift.

Auch die übrigen Bücher des Alten Testaments finden bei unseren Autoren höchste Verehrung, wenn sie auch an Autorität der Thorah nicht gleichkommen. Die von einigen Gelehrten gegen eine durchgängige Realinspiration angerufene Stelle bei Philo verliert bei richtiger Auslegung alle Beweiskraft[3].

6. Die Kehrseite dieses, von Philo und Josephus vertretenen, mantischen Inspirationsbegriffes zeigt sich in der rationalistischen Verflüchtigung und Ausdehnung der Inspiration auf alle Weisen und Gerechten[4]. So schreibt Philo sich selbst, Josephus dem Hyrkanus und auch seiner Person göttliche Erleuchtung zu. Wohl ist nach ihm die Prophetenreihe seit Artaxerxes Longimanus durchbrochen, aber deshalb hört das Charisma der Prophetie nicht auf.

7. Zur kritischen Würdigung dieser Theorien ist zu bemerken, daß Josephus, der palästinensische Priestersohn, und Philo, der Hellenist, bezüglich des Glaubens ihres Volkes an den göttlichen Ursprung vollgiltige Zeugen sind und nicht ihre Privatansicht allein vertreten; bezüglich der näheren Bestimmung dieser Inspiration zeigt aber ihre Theorie so vollständige Abhängigkeit von den orientalisch-platonischen Anschauungen, daß sie in diesem Punkte nicht mehr Traditionszeugen sein können. Wie schon oben bemerkt, kennt das Alte Testament die mantische Inspiration nicht, wohl aber das Heidenthum in seinem Orakelwesen[5]; andererseits gab die leichte und laxe Religion der Griechen den philosophirenden Heiden Anlaß, den Inspirationsbegriff im weitern Sinne zu fassen[6]. Ebenso ist die Allegorese auf heidnischem Boden erwachsen[7].

Trotz dieser engen Verwandtschaft weicht Plato von Philo in zwei Punkten ab[8]:

---

[1] De Mos. III. tom. II. p. 179. Antiqq. IV. 8, 48. tom. I. p. 255.

[2] De Mos. III. tom. II. p. 163 sqq.

[3] De Cherubim tom. I. p. 147 sqq. Cf. *Delitzsch* l. c. p. 17. Dähne, Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie Bd. I. S. 60 und übrige Literatur bei Delitzsch, Gfrörer, J. Georgius, Ilgen u. a.

[4] Quis rer. div. her. tom. I. p. 510. De praem. et poen. tom. I. p. 426. De migr. Abrah. tom. I. p. 441. De bello Jud. tom. I. p. 2. 8; tom. II. p. 57. De bello Jud. III. 8, 3; tom. II. p. 246; IV. 10, 7. tom. II. p. 410. Contr. Ap. tom. I. p. 8; tom. II. p. 441.

[5] Cf. *Sonntag* l. c. p. 1 sqq. Grimm in der Encyklopädie von Ersch-Gruber, sect. II. Tom. 19. *Delitzsch* l. c. p. 20. 21. Cf. *Plato*, Jon p. 534. a. c. d. Meno p. 99 d.

[6] Vgl. Baumgarten-Crusius, Biblische Theologie S. 214 ff., gegen Rudelbach, Zeitschrift für lutherische Theologie und Kirche, 1840, Bd. I. S. 15.

[7] Stuhr, Allgemeiner Ueberblick über die Geschichte der Behandlung und Deutung der Mythen in der Zeitschr. für speculative Theologie Bd. I. 2. S. 3 ff. Zeller, Philosophie der Griechen Bd. III. 1, S. 300 ff.

[8] Ernest de Lasaulx, Die prophetische Kraft der menschlichen Seele, 1858, S. 37 ff. Vgl. Derselbe, Studien des classischen Alterthums, Regensburg 1854, S. 283. *Plato*, Timaeus p. 71. c. 72. a. *Delitzsch* l. c. p. 22.

a) Plato läßt jenes göttliche, den Menschen begeisternde Princip der menschlichen Natur immanent sein, während Philo supranaturalistischerweise die göttliche Kraft der menschlichen als selbständig gegenüber stellt.

b) Plato unterscheidet zwischen μάντεις und προφῆται, d. h. jenen Männern, welche eine göttliche Offenbarung empfangen, und solchen, welche sie mittheilen; Philo identificirt beide Begriffe.

8. Hat somit auch die jüdisch-alexandrinische Tradition nur relativen Werth für die Bestimmung des positiv-christlichen Inspirationsbegriffes, so mußte doch ihre Theorie hier ausführlicher behandelt werden, da sie von durchgreifendem Einfluß auf die patristische, speciell origenistische Anschauung geworden ist, wenn auch nicht zu deren Vortheil: „Sein (Philo's) Einfluß auf die Methode der Bibelerklärung muß unter die Calamitäten im Laufe des christlichen Bildungsganges gerechnet werden." [1]

II. Der altjüdisch-dogmatische Begriff.

1. Da die jüdische Tradition in den talmudischen und kabbalistischen Büchern, wenn auch erst später schriftlich fixirt, theilweise bis vor Christi Geburt zurückreicht, so mag es vielleicht einiges Licht auf den Inspirationsbegriff im Alten Bunde zurückwerfen, wenn wir jene Anschauungen der Synagoge in kürzester Weise betrachten.

Der Glaube der Synagoge an den höheren Charakter der Schrift findet seine unwiderlegliche Bestätigung durch Jesus Christus und die Apostel, wenn wir auch ganz absehen von den bereits erwähnten Zeugnissen des Philo und Josephus. Ganz im Sinne der neutestamentlichen Autoren berufen sich auch die Juden auf die göttliche Autorität der Schrift unter der bedeutsamen Formel: „Es sagt die Schrift" [2]. Obwohl ferner der Glaube an den göttlichen Ursprung der Schrift tief in das religiöse und sociale Leben seine regelnden Wurzeln geschlagen, so hören wir doch nie aus dem Munde unseres Erlösers oder seiner Apostel eine Mißbilligung dieser fundamentalen religiösen Grundsätze.

Doch über den Inspirationsbegriff unseres Herrn und seiner Apostel später; die vollere Einsicht in ihre Anschauung wird auch ein volleres Licht auf die Ansicht der Juden werfen.

Als negatives Zeugniß für den allen Juden und Christen gemeinsamen Glauben kann schließlich hingewiesen werden auf die patristischen Controversen zwischen Juden und Christen, welche nie diese Frage als strittigen Differenzpunkt aufweisen. Im Gegentheil räumt Origenes seinem Gegner Celsus bereitwilligst ein, daß Christen und Juden die gleiche Ueberzeugung von dem göttlichen Schriftcharakter hegen [3]. Die schwierige Frage über den Umfang der inspirirten Bücher, ob nämlich auch die deuterocanonischen Schriftstücke den alten Juden für inspirirt galten, löst Franzelin einfach mit der Bemerkung: wohl mag weder den Autoren jener Bücher noch irgend einem Sterblichen vor Christi Geburt der höhere Charakter bekannt gewesen sein, allein das

---

[1] Haneberg im Kirchenlexikon von Wetzer und Welte, 1. Aufl.

[2] Joh. 7, 42. [3] Contr. Cels. lib. V. n. 60 (*Migne* IX. 1275).

verschlägt nichts gegen die Annahme, daß uns eine Offenbarung durch Christus über deren Inspiration zu theil geworden ist [1].

2. Ueber das Wesen des altjüdisch-dogmatischen Inspirationsbegriffes sind die Ansichten verschieden.

Movers glaubt, alle Bücher, welcher über religiöse Gegenstände, über die providentielle Leitung des israelitischen Volkes handeln, wurden von den Juden für inspirirt gehalten [2]. Ebenso Nickes [3] und neuestens Schanz [4], welcher diese Ansicht auch den Essenern und Therapeuten zuschreibt. Andere Gelehrten bestreiten, daß die Juden einen so fließenden Inspirationsbegriff vertraten [5]. Bei dem Mangel an zwingenden Gründen läßt sich wohl keine der Ansichten erhärten. Jedoch soviel läßt sich geschichtlich feststellen, daß in vorchristlicher Zeit, als das Judenthum noch ein lebendiges Institut war, ein freierer Inspirationsbegriff vorherrschte als in nachchristlicher Zeit. Beweis dessen bildet die Geschichte des Schrifttextes wie des Canons.

Obwohl man nämlich gewöhnlich annimmt, die alttestamentliche Schriftform sei im Schoße der Synagoge mit peinlichster Sorgfalt behütet worden, so erweist sich doch bei genauerer Erforschung des geschichtlichen Thatbestandes diese Anschauung als Verwechslung einer spätern, in der Sorge für den überlieferten Text erstarrten Gepflogenheit mit der früheren Uebung.

Wie jetzt noch ohne Gefährdung des Glaubens die Erhaltung und Ueberlieferung der Bibel durch rein menschliche Factoren bedingt ist, so läßt sich durch bibelkritische Untersuchungen auch für die vorchristliche Zeit eine stete Fluctuation der Schriftform constatiren; die Stabilität des Textes beginnt erst seit der Fixirung durch die Masorethen, welche in abergläubischer Verehrung einen Zaun um das Gesetz zogen [6]. Es hängt diese Erscheinung zusammen mit der allmählich steigenden Bibelverehrung, von welcher sogleich die Rede sein wird. Von der Art und Weise, wie die Heilige Schrift in der ältern Synagoge behandelt wurde, bietet uns das Neue Testament ein lehrreiches Beispiel; es ist das Citat der Hohenpriester und Schriftgelehrten bei Matth. 2, 6: „Und du, Bethlehem, im Lande Juda, bist keineswegs die kleinste unter den Fürstenstädten Juda's" u. s. w., eine Stelle, welche in verschiedener Form in der Septuaginta wie bei den Masorethen sich findet [7].

Dieselbe Wandlung in der Anschauung zeigt uns die Geschichte des Canons. Wie nämlich die katholische Einleitungswissenschaft feststellt [8], wurden in der vorchristlichen Zeit alle vom Tridentinum für canonisch erklärten Bücher von den Juden für inspirirt gehalten; doch bald mit der Steigerung der religiösen Ausschließlichkeit fanden Purificirungsversuche des Canons statt, man forderte neue Kriterien für ein inspirirtes Buch, jetzt sollte z. B. hohes Alter einer Schrift, die Entstehung im Mutterlande, zum Inspirationsbegriffe gehören. Auch Josephus blieb nicht frei von solch engherzigen Anschauungen, dahin

---

[1] De div. Script. thes. III. not. 2. p. 358 (edit. 3).
[2] Loci quidam hist. can. V. T. illustrati.
[3] De libro Judith vgl. Tübinger Quartalschr., 1855, S. 55.
[4] Apologie Bd. II. 319. 320.
[5] *Franzelin*, De div. Script. thes. II. not. 1. p. 333. Ebenso *Crets* l. c. p. 68.
[6] Vgl. Kaulen, Geschichte der Vulgata S. 69 ff. [7] Ebend. S. 64.
[8] Vgl. Kaulen, Einleitung in die Heilige Schrift S. 18 ff.

gehört sein bereits erwähnter Ausspruch, die nach Artaxerxes geschriebenen Bücher seines Volkes verdienen nicht so hohen Glauben, wie die früheren, weil die Reihenfolge der Propheten durchbrochen sei[1]. Doch in der Praxis folgte auch Josephus dieser particularistischen Ansicht nicht immer, so wenig in der Synagoge der Pharisäismus mit einem Schlage zur Herrschaft gelangen konnte.

3. Seit der lebendige Quell der Weissagung versiegte und die Schrift immer mehr alleiniges Glaubensprincip wurde, stieg auch das Ansehen des Alten Testaments und der Glaube an den göttlichen Ursprung desselben immer höher. Wie ein von der Seite seiner Eltern weggerissenes Kind das einzig noch gerettete Andenken mit der ganzen Glut seiner warmen Kindesliebe umfaßt, so klammerte sich die Synagoge, wie später der Protestantismus, losgerissen aus dem lebendigen Verkehr mit Gott und seiner Heilsanstalt, an das einzig noch gerettete Kleinod, die Heilige Schrift, und brachte ihr eine Verehrung und Heilighaltung entgegen, die immer mehr sich der Bibliolatrie näherte. Vor allem wurde die Inspiration der Thorah in excessiver Betonung des theologischen Factors gelehrt. Neben unzähligen Stellen des Talmud, wo das Gesetzbuch eingeführt wird mit den ausdrucksvollen Formeln אמר רחמנא, כתב רחמנא[2], heißt es im Tractate Sanhedrin 99[a] ad Num. 15, 31: „Wer nur immer sagt, auch nur ein einziger Vers sei von Moses in eigener Autorität behauptet worden, der ist ein Verächter des göttlichen Wortes."

Die volle Autorschaft fordert, daß Gott entweder unmittelbar die Thorah aufgezeichnet oder seinem Knechte Moses in die Feder dictirt hat. Beide Eventualitäten werden im Talmud als Dogma verkündet. So heißt es in der palästinensischen Gemara[3], Gott selbst habe die Thorah dem Moses übergeben; dieselbe sei mit weißem Feuer, d. i. mit feurigen, weißen Buchstaben auf schwarzes Feuer eingegraben. Im Tractate Gittin wird auch factisch darüber gestritten, ob das Gesetzbuch nach seinen einzelnen Bestandtheilen oder als Ganzes von Gott dem Moses übergeben worden sei[4].

Große Schwierigkeit erregte der Schluß von Deuteronomium[5], wie bei den Alexandrinern, so auch bei den Talmudisten; jene Verse passen doch nicht leicht in eine Theorie, die Moses zum ausschließlichen Verfasser der Thorah erklärt. Wohl sehen sich einige Lehrer genöthigt, diese Verse Josue zuzuschreiben, allein andere können sich nicht in den Gedanken finden, daß auch nur ein Vers beim Tode des Moses an der Thorah gefehlt habe; sie nehmen lieber an, Moses habe jenen Schluß des Buches auf göttliche Offenbarung hin unter Schluchzen und Thränen niedergeschrieben[6]. Weitere Belege für den Bibelcult ließen sich die Menge anführen[7]; es sei nur erinnert an die ins einzelne gehenden Vorschriften über Berührung des Buches, über Wahl des Pergamentes, der Tinte u. s. w.[8]

---

[1] Dieselbe Ansicht vertritt der Talmud im Tract. Sanhedr. I. sect. 13.

[2] Vgl. darüber Delitzsch (l. c. p. 4 sqq.), welcher Citate anführt aus Berachoth 47[b]; Schabbath 52[a] sqq.

[3] Schekalim VI. § 1. [4] 60 a. [5] Deut. 34, 5 ff.

[6] Babylonische Gemara Baba bathra 15 a.

[7] *Sonntag* l. c. p. 119 sqq. *Delitzsch* l. c. p. 5 sqq. *Crets* l. c. p. 63.

[8] Mischnah Jadajin c. III. p. 455.

Obwohl aber der ganze Inhalt des Pentateuch auf göttliche Inspiration zurückgeführt wird, entgeht den Talmudisten nicht, wie manche Stücke jenes Buches inhaltlich nur sehr schwer Gott in den Mund gelegt werden können. Darum lassen sie eine Verschiedenheit der Inspiration zu[1], sofern z. B. die Fluchformel Lev. 26 derjenigen von Deut. 28 vorgezogen wird. An ersterer Stelle redet nämlich Gott selbst, an zweiter Moses.

Diese besondere Verehrung genoß freilich nur die Thorah; ihr gegenüber sind alle übrigen Bestandtheile des Alten Testaments nur קבלה, d. i. Ueberlieferung, Offenbarung zweiten Ranges[2]. Wohl sind auch diese Bücher gewöhnlich נְבִיאִים und כְּתוּבִים oder zusammen סְפָרִים genannt, doch wird bei ihnen das menschlich Individuelle, stilistisch Mannigfaltige schon mehr betont. Die Kethubim oder dritte Klasse steht am niedrigsten in Bezug auf göttliche Einwirkung. Ueber die Verschiedenheit des Inspirationsbegriffes in den drei Klassen von Büchern stellte die spätere jüdische Theologie eine besondere Lehre auf, indem sie die prophetischen Bücher vom רוּחַ נְבִיאִים, die Hagiographa vom רוּחַ הַקֹּדֶשׁ ableitete. Doch diese Theorien weisen schon ins Mittelalter. Gleichfalls in spätere Zeit reichend ist die mit der Bestimmung des Inspirationsbegriffes zusammenhängende Kabbalistik, die des Zusammenhanges wegen hier wenigstens berührt werden muß, besonders auch weil sie von vielen Gelehrten ihrem Wesen und Ursprung, wenn auch nicht ihrer schriftlichen Fixirung nach, in die vorchristliche Zeit hinaufgerückt wird[3].

4. Die Kabbala, in eine exegetische und dogmatische unterschieden, ist eine „abstruse Wissenschaft ohne Ziel und Ende, mit schwindelerregenden Combinationen“[4].

In dieser exegetischen Spielerei erreichte die Bibliolatrie nach einer Richtung hin ihren Höhepunkt; eine solche Verbal- und Literalinspiration, die selbst in den Punkten und Häkchen, den mehr oder minder geschlungenen oder geschwungenen Schriftzügen göttliche Gedanken und verborgene Weisheit finden wollte, kann nicht überboten werden.

Zur Illustration einige Beispiele: Eine Zahlensymbolik soll sich vorfinden im ersten und letzten Verse der Genesis, sowie im letzten Verse der Paralipomenen, weil sich dort sechsmal א findet; daraus berechnen die Kabbalisten nach dem Zahlenwerthe von א, die Welt werde 6000 Jahre dauern.

Wenn es Gen. 1 heißt רֵאשִׁית, so deutet dieses Wort hin auf die Offenbarung: רקיע ארץ שמים ים תהומות (Gott schuf) das Firmament, die Erde, den Himmel, das Meer und die Abgründe. (Jeder Consonant von ראשית bildet den Anfangsconsonanten eines dieser Wörter.)

In Ps. 21, 2 ist ohne Zweifel in dem Worte ישמח der Messias gemeint, denn durch Metathesis finden die Kabbalisten das Wort משיח.

---

[1] Tractat. Megilla 31 b.

[2] Belege bei *Delitzsch* l. c. p. 7; ebenso für das Folgende.

[3] *Denzinger* l. c. I. 280, wo die übrige Literatur.

[4] Lemann, Die Messiasfrage, Mainz 1870, S. 13. *Glassius*, Philologia sacra. *Cherubini*, Crit. sacra vol. I. pars III. diss. 2. a. 8. p. 452. *Ubaldi*, Introductio vol. III. pars I. sect. 3. cap. 1. *Liebermann* tom. II. pars II. c. 1. art. 3. § 1. Galatinus, Sixtus Senensis, Bonfrerius.

§ 3.

Die Inspiration im Neuen Testamente.

I. Das Zeugniß des Neuen Testamentes über das Alte.

Die alttestamentliche Offenbarung erhielt Fülle und Vollendung in Jesus Christus. Im neuen Testamente, diesem Niederschlag der christlichen Offenbarung, müssen wir darum vor allem auch die Lehre über den Charakter der Glaubensquellen, speciell der Heiligen Schrift des Alten Testamentes, begründet finden. Eine doppelte Function obliegt aber dieser neutestamentlichen biblischen Theologie: sie soll Zeugniß geben über das Alte Testament, sie soll aber auch das Neue Testament als göttlich, inspirirt erweisen.

Was lehrt nun das Neue Testament über den inspirirten Charakter des Alten?

1. Als negatives Zeugniß für die Inspiration des Alten Testamentes ist bereits die Bestätigung der jüdischen Anschauung seitens Christi und der Apostel erwähnt. Man wende nicht ein, unser Herr und seine Jünger gebrauchen das Alte Testament nur als argumentum ad hominem, der Synagoge gegenüber. Die rationalistische Accomodationstheorie ist gegenwärtig von aller consequenten Wissenschaft aufgegeben. Der Lehrer der Welt wird seine Heilslehre nicht auf solch schwaches Fundament gegründet haben; gebrauchen nicht seine Apostel ein und dasselbe Argument Heiden und Juden gegenüber?[1] Positiv berufen sich Christus und die Apostel auf das Alte Testament als auf das Wort, die Aussprüche Gottes[2], die Heilige Schrift[3], den heiligen Codex von höchster, ja göttlicher Autorität[4].

Die bedeutsamen Formeln: Die Schrift sagt, es ist geschrieben u. a., kommen nicht weniger als gegen 150mal im Neuen Testament vor. Wenn ein Gottmensch mit solchem Nachdruck sich auf ein Schriftstück beruft, dann muß dieses wahrhaftig höhern Charakter haben. Es sind interessante Untersuchungen angestellt worden über die Stellung Jesu zum Alten Testament, und diese haben ergeben, wie unserem Herrn die Heilige Schrift gleichsam das Heiligthum ist, in dem er mit ganzer Seele lebt, dessen heilige Atmosphäre sein innerstes Wesen erfüllt[5]. Gleichwohl soll der Erlöser nach diesen Theologen die göttliche Autorität der Schrift nicht von einer Entstehung durch

---

[1] Cf. *Crets* l. c. p. 69. Denzinger a. a. O. II. 282.

[2] Marc. 7, 13. Röm. 1, 2; 3, 2. Die ausführliche Behandlung dieses Terminus „Wort Gottes" vgl. Rothe, Studien und Kritiken S. 43 ff.

[3] 2 Tim. 3, 15. Röm. 1, 2.

[4] Luc. 18, 31. Matth. 26, 31 vgl. mit Luc. 24, 26. Matth. 24, 15; 21, 10; 22, 31. 32; 4, 4 ff.; 7, 12; 21, 42. 43; 22, 29 ff.; 26, 54 ff.; 5, 18. 19; Joh. 5, 34 ff.; 19, 36. 37; 10, 34. 35; 12, 34; 7, 38; 20, 9. Apg. 1, 16; 2, 16. 17 ff.; 3, 18. 21; 8, 32 ff.; 15, 15; 17, 2. 3; 18, 28. Röm. 1, 2; 3, 10 ff.; 9, 17; 10, 11; 15, 4. 1 Kor. 15, 34; 14, 21. Gal. 3, 8. Eph. 5, 31; 4, 30; Hebr. 4, 4. 7; 9, 9. Jac. 2, 8. 1 Petr. 2, 6. 2 Petr. 1, 20.

[5] Tholuck, Das Alte Testament im Neuen Testament, 4. Aufl., S. 24—34. Ferner Lechler, Das Alte Testament in den Reden Jesu, in den „Studien und Kritiken", 1854, Heft 4, S. 787 ff. Rothe a. a. O. S. 61 ff. u. a.

Inspiration herleiten. In der That kann eine geschichtliche Urkunde göttliche Autorität und Glaubwürdigkeit beanspruchen, wenn sie auch nicht göttlichen Ursprung hätte. Aber die erhobenen Einwände sind nicht beweiskräftig. Joh. 5, 39 tadelt nicht die falsche Werthschätzung der Schrift, sondern den unrichtigen Gebrauch. Wie erklärt sich ferner Matth. 22, 43, wo es von David heißt, er habe den Psalm 109 „im Geiste" gedichtet, wenn der Heiland in Präsensform citirt: „Wie nennt ihn aber David im Geiste einen Herrn?" Nicht minder deutlich geht aus Joh. 10, 35 und Matth. 5, 18 vgl. mit Luc. 16, 17 die richtige Ansicht Christi von dem Ursprung der Heiligen Schrift hervor, wenn man nur die innige Beziehung zwischen Wort und Sache, zwischen Form und Inhalt der Rede beherzigt. Schließlich hat noch niemand zu läugnen gewagt, daß seine Apostel einstimmig und nachdrücklich den göttlichen Ursprung des Alten Testamentes lehren [1].

Es ist ja stetige Formel der Schrift, bald der Heilige Geist, Gott habe in und durch die Schrift geredet [2], bald umgekehrt, die heiligen Schriftsteller haben „im Heiligen Geist" [3] gesprochen und geschrieben.

Einmal wird die Schrift sogar persönlich als Gott eingeführt [4]. Der Brief an die Hebräer besonders citirt selbst solche Stellen mit einem ὁ θεὸς λέγει, in welchen ausdrücklich von Gott in der dritten Person die Rede ist, ja einmal führt der Verfasser als ein von Gott gesprochenes Wort sogar eine Stelle ein, in der im alttestamentlichen Texte Gott angeredet wird [5].

2. Die beiden classischen Stellen bilden 2 Petr. 1, 21 [6] und 2 Tim. 3, 16. Zur Feststellung des Sinnes dieser textkritisch und exegetisch schwierigen Stellen gehe ich aus von 2 Tim. 3, 16.

Der Apostel mahnt daselbst seinen Schüler Timotheus, diesen Sohn einer gläubigen Jüdin, bei dem zu beharren, was er gelernt habe, einmal deshalb, weil er ja von ihm, der weder von einem noch durch einen Menschen die Offenbarung erhalten [7], im Glauben unterwiesen worden sei, besonders aber, weil er von Kindheit an die heiligen Schriften lese, welche ihn belehren können zur Seligkeit, die da ist durch den Glauben an Jesum Christum. In diesem Zusammenhang folgen die berühmten Worte: πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος καὶ ὠφέλιμος πρὸς διδασκαλίαν, πρὸς ἔλεγχον κ. τ. λ.

Jedes der Anfangsworte dieser Stelle hat schon einen verschiedenen Commentar gefunden. Betrachtet man den Zusammenhang dieses Verses mit dem vorausgehenden, so wird man wohl — trotz des Fehlens eines verbindenden γὰρ — als sicher annehmen dürfen, der Apostel spreche hier von der Heiligen Schrift; denn kurz vorher gebraucht der Apostel γραφή synonym mit τὰ ἱερὰ γράμματα, einem in damaliger Zeit üblichen Namen der Heiligen Schrift.

---

[1] Rothe a. a. O. S. 67 ff.

[2] Apg. 1, 16: per os David. Man merke, daß solche und ähnliche Ausdrücke, die bloß auf mündliche Rede zu gehen scheinen, nach dem Zusammenhang auf die Schrift bezogen werden müssen. Vgl. Luc. 1, 63. Ferner Matth. 22, 31. Marc. 12, 16. Apg. 4, 25; 28, 25. Röm. 1, 2; 3, 2. Hebr. 1, 6; 3, 7; 4, 7; 10, 15 u. a.

[3] Matth. 22, 43. Das „in" oder „durch" den Heiligen Geist entspricht dem hebräischen ב mit viel significanterer Bedeutung.

[4] Gal. 3, 8: Providens autem Scriptura.

[5] Hebr. 1, 6. 7. 8; 4, 4. 7; 7, 21; 10, 30.

[6] Zusammen mit 1 Petr. 1, 10—12. [7] Gal. 1, 1.

Sodann spricht er vom Alten Testament, denn einem Judenchristen empfiehlt er ja die Lesung der Heiligen Schrift. Doch wäre es auf Grund von 2 Petr. 1, 14. 15 nicht unmöglich, daß schon einige neutestamentliche Bücher mit eingeschlossen wären.

Verschieden aufgefaßt wurde πᾶσα γραφή. Philologisch läßt sich wohl beim Fehlen des Artikels die Uebersetzung: „die ganze Heilige Schrift" nicht rechtfertigen. Es bleibt dann die Deutung: „jede Schrift" im distributiven Sinne oder auch „jede Schriftstelle" [1]. Können auch diese Worte allein nicht als Beweis für eine durchgängige Realinspiration angesehen werden, so findet doch diese Lehre im Zusammenhalt mit Röm. 15, 4: „Alles, was geschrieben steht, ist zu unserer Belehrung geschrieben, in dieser Stelle eine biblische Grundlage.

Den Wortlaut, nicht aber den Sinn ändert die Differenz zwischen lateinischem und griechischem Text [2]. Während θεόπνευστος prädicativ steht, faßt es die lateinische Uebersetzung explicativ — mit Weglassung der Conjunction. Diese Verbindung fehlt übrigens auch bei anderen alten Autoren [3]. Dagegen hat die Vulgata nach utilis ein est, das im Griechischen aber leicht zu ergänzen ist.

Der Text lautet somit: Jede Schriftstelle = alles, was geschrieben steht, ist gottgehaucht und nützlich, oder jede gottgehauchte [4] Schrift ist nützlich.

Weniger haltbar ist die Uebersetzung des griechischen Textes: jede gottgehauchte Schrift ist auch (καὶ) nützlich.

Aber was bedeutet der Ausdruck θεόπνευστος? Verschiedene Theologen wollten diesen Terminus abschwächen und nichts weiter darin finden als die allgemeine Bedeutung von heilig, Gottes Geist athmend u. s. w. Allein aus den oben erwähnten Parallelstellen geht hervor, wie der damalige Sprachgebrauch ein bestimmt fixirter war, ganz abgesehen von den biblischen Parallelstellen, besonders der gleich folgenden 2 Petr. 1, 21.

Nur in der hellenistischen, nicht aber der classischen Gräcität vorkommend, bedeutet das Wort nach Cremer [5]: mit göttlichem Geiste begabt oder göttlichen Geist athmend, im Sinne von θεόπνοος. „Von Gott gehaucht" konnte das Wort nur in einer Stelle direct gefaßt werden; doch ist der Uebergang von neutralem zum passiven Sinne (gotthauchend — gottgehaucht) sehr leicht, weil das, was Gottes Geist athmet, auch auf Gottes Causalität zurückweist [6].

---

[1] γραφή im Sinne von Schriftstelle hat folgende Parallelstellen: Marc. 12, 10; 15, 28. Luc. 4, 21 vgl. mit Is. 61, 1. 2. Luc. 24, 27. Joh. 13, 18; 17, 12; 19, 36. 37. Apg. 1, 16 vgl. mit ebend. 20; 8, 35 vgl. mit 32. 1 Tim. 5, 18. Jac. 2, 23.

[2] πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος καὶ ὠφέλιμος vgl. mit Omnis Scriptura divinitus inspirata.

[3] Cf. Barb. I. Clem. Alex.; Syr. et Arab. versio; Ambrosiaster; Hieronymiaster; Theodor Mopsuest.

[4] Dieses Adjectiv kann wieder erklärend oder begründend sein; letzteres ist das wahrscheinliche.

[5] Protestantische Realencyklopädie, 2. Aufl., Art. Inspiration; ebenso in dessen biblisch-theologischem Wörterbuch, Gotha 1886. Wie inspiratio, spiritus (רוּחַ) bedeutet auch πνεῦμα zunächst sinnlichen Hauch und wird dann auf den Geist, den man sinnlich als Hauch sich vorstellte, übertragen; auch findet es sich im Sinne von Kraft (Luc. 1,35; 24, 49).

[6] *Pseudo-Phocyl.* 121 (θεόπνευστος σοφίη); *Plutarch.* De placit. phil. 5, 2 (ὄνειροι θεόπνευστοι); *Porphyr.* De antr., p. 116. *Nonnus*, Paraphr. ev. Joh. 1, 27.

Weiteres Licht auf die Bedeutung des Wortes wirft die Uebersetzung von θεόπνευστος in der alten lateinischen Bibel. Dort findet sich dafür der Ausdruck: inspirata (scil. Scriptura). Dieses Wort heißt nämlich im eigentlichen Sinne hineinhauchen, d. i. durch Hauchen etwas in das Innere des Gegenstandes hineinbringen, wie wenn Columella von einer Heilwirkung sagt: einen Stoff in das Auge hineinträufeln [1]. Uebertragen bedeutet das Wort: einflüstern, eine geistige Bewegung in einem andern Subjecte hervorrufen [2]. Angewendet auf vorliegenden Text heißt somit die Heilige Schrift „von Gott angeregt oder ihrem Ursprunge nach auf Gott zurückweisend".

Während in der behandelten Stelle die Schrift inspirirt genannt wird, also die sogen. inspiratio terminative spectata ausgesprochen ist, werden 2 Petr. 1, 20. 21 die Propheten oder, dem damaligen Sprachgebrauch des Wortes entsprechend, die heiligen Schriftsteller überhaupt inspirirt genannt.

Die nach ihrem Haupttenor in eine spätere Concilienentscheidung aufgenommenen Worte lauten: „Denn das wisset vor allem, daß jede Weissagung der Schrift nicht aus eigener Auslegung geschieht. Denn noch nie wurde eine Weissagung durch menschlichen Willen hervorgebracht, sondern heilige Menschen Gottes haben, getrieben vom Heiligen Geist, geredet."

Der Apostelfürst fordert an dieser Stelle die aus dem Judenthum bekehrten Christen auf, fest im Glauben zu verharren. Motiv möge ihnen sein einmal die wunderbare Verklärung Jesu, sodann das Zeugniß der Schrift, denn diese sei nicht Menschensatzung, sondern Gotteswerk.

Die Beweiskraft dieser Stelle ruht in der Gewißheit, daß der Apostel hier von den Propheten im Sinne der Heiligen Schrift oder doch von den prophetischen Bestandtheilen, sofern sie schriftlich fixirt sind, redet.

Von dem allgemeinen Sprachgebrauch des Wortes prophetia = prophetische Schrift abgesehen, spricht allerdings auch der vom Apostel intendirte Zweck seiner Rede für eine Ausdehnung des Wortes. Petrus will nämlich die prophetischen Abschnitte des Alten Testaments als Glaubwürdigkeitsgrund der christlichen Religion einführen: diese Prophetien sind aber nicht minder in den historischen und selbst didaktischen Büchern des Alten Testaments (man denke an den typischen und mystischen Sinn mancher Stellen) enthalten. Es spricht ferner der Apostel von jeder Weissagung distributiv. Wenn es ferner heißt: noch nie wurde . . ., so spricht das griechische ποτέ gewiß für jede Prophetie, mag sie nun mündlich oder schriftlich niedergelegt worden sein. Die Ausdrucksweise: sie haben geredet . . ., verschlägt nichts gegen die Annahme, der Apostel spreche hier von den Weissagungen der Schrift; denn es ist nicht bloß biblische Sitte, auch im gewöhnlichen Leben spricht man: Augustinus sagt, Thomas sagt, und versteht darunter ihre schriftlichen Zeugnisse, obwohl sie vielleicht niemals von ihnen gesprochen wurden.

Nach diesen einleitenden Bemerkungen zur Inspirationslehre Petri selbst. Wie man auch das Wort ἐπίλυσις deuten möge, als Erfindung, als Aus-

---

[1] Lib. IV. c. 17 extr.

[2] So spricht Curtius von inspirare fortitudinem, Quintilian von inspirare iram, fortitudinem; Virgil gebraucht das Wort im Sinne von afflata numine von der Sibylla (Aen. 6, 50 und Aen. 6, 11. 12). Vgl. Kaulen, Geschichte der Vulgata S. 29 und Kleutgen a. a. O. n. 9.

legung, als Deutung der gegebenen geschichtlichen Constellation — daß aus einer solchen Operation die Propheten des Alten Testamentes ihre Vorausverkündigung des Zukünftigen geschöpft, läugnet der Apostel —, jedenfalls gibt der folgende Vers eine evidente Aussage über die wahre Inspiration: Negativ schließt nämlich der Verfasser die Eigenthätigkeit eines Propheten aus, positiv bestimmt er die göttliche Thätigkeit als eine Anregung, einen Antrieb, dessen Einfluß die Mitwirkung der heiligen Verfasser durchdringe, umfasse und trage. Wenn in diesen Worten zunächst nur die Einwirkung auf den Willen betont ist, so schließt dies nach psychologischen Gesetzen die Einwirkung auf den Verstand des Hagiographen nicht aus, sondern ein: nihil volitum nisi praecognitum. Das griechische φέρεσθαι wollten rationalistische Theologen mit dem mantischen θεοφορεῖσθαι in Zusammenhang bringen. Aber wer sieht nicht, daß dieses φερόμενοι dem ἠνέχθη entsprechen soll? Zudem gibt, wenn auch diese Stelle mehr die passive, empfangende Seite darstellt, 1 Petr. 1, 10—12 über die aus letzterer sich entwickelnde Selbstthätigkeit der Propheten weiteres Licht. „. . . . nach welcher Seligkeit gesucht und geforscht haben die Propheten, die von der Gnade, welche auf euch kommen sollte, geweissagt haben, indem sie nachforschten, auf welche Zeit und Umstände der in ihnen wohnende Geist hindeute" u. s. w.

Hier erscheinen die Propheten zwar auch als Organe des Geistes, aber als bewußte, selbstthätige. Wohl waren die Zeit und die Zeitverhältnisse (εἰς τίνα ἢ ποῖον καιρόν), zu der und unter denen die von ihnen vorausverkündigten messianischen Weissagungen in Erfüllung gehen sollten, ihnen selbst verborgen, aber das Object, das der Geist ihnen darbietet, wird selbst Gegenstand ihres Forschens. Mit der prophetischen Gabe war eine höchst lebendige, thätige Auffassung verknüpft. Verglichen mit der apostolischen Inspiration erscheint gleichwohl die prophetische als eine mehr gebundene; denn während der Heilige Geist durch die Propheten redete (ebend. V. 11), predigten die Apostel im Heiligen Geiste (ebend. V. 12). Zur vollständigen Analyse des 2 Petr. 1, 21 festgehaltenen Begriffes sei noch hingewiesen auf die in „heilige Männer Gottes" (V. 21) ausgesprochene sittliche Qualität der Inspirationssubjecte.

Man hat den Aposteln den Vorwurf gemacht, sie vertreten die freiere hellenistische Anschauung über die Grenzen der Inspiration, weil sie auch apokryphe Schriften citiren[1] — ob aber als inspirirte Bücher?

3. Nicht genug mit dem umfassenden Zeugnisse des Neuen Testamentes über die durchgängige Realinspiration des Alten Testaments, es sollen auch Zeugnisse im Neuen Testamente sich finden, welche die Verbalinspiration des Alten lehren. Hierher wird bezogen Matth. 5, 18: Denn wahrlich, ich sage euch, bis Himmel und Erde vergeht, wird nicht vergehen ein Jota noch ein Strichlein vom Gesetze, bis alles geschehe.

Aber mit Unrecht. Der ganze Zusammenhang weist doch darauf hin, daß es sich hier zunächst handelt um die bis ins einzelne gehende Erfüllung der Gesetzesvorschriften und nicht um die schriftliche Fixirung derselben[2]. Mit mehr Recht wird man sich berufen können auf Joh. 10, 55 und Gal. 3, 15. 16.

[1] Wenn auch nicht sicher 1 Cor. 2, 9 und Jak. 4, 5 ff., so doch Jud. V. 9.

[2] Vgl. die Parallelstellen Luc. 16, 17. Apok. 22, 8. Siehe auch Kaulen, Geschichte der Vulgata S. 59 ff.

In einem hochwichtigen Momente[1] weist der göttliche Heiland auf ein Bibelwort hin, das alle Angriffe seiner Gegner zurückschlägt. In der Halle Salomons spricht der Herr das Wort: „Ich und der Vater sind eins." Wüthend erheben sich die Juden gegen ihn, den Gotteslästerer, um ihn zu steinigen. Mit Ruhe und Festigkeit tritt aber der Heiland ihnen entgegen mit dem Ps. 81, 6, wo sogar Knechte Gottes Götter genannt werden, obwohl sie es eigentlich nicht sind — „und die Schrift kann nicht gebrochen werden" (λυθῆναι). Hier ruht also die ganze Beweiskraft auf dem einzigen Worte אלהים. Die Stelle Gal. 3, 15. 16: „. . . Es heißt nicht, wie von vielen: ‚Und denen aus dem Samen', sondern wie von einem: ‚Und dem aus deinem Samen', welcher Christus ist . . ." hat ganz dieselbe Beweistendenz; auch hier argumentirt der Apostel von einem einzelnen Worte aus.

Indes mag immerhin zugegeben werden, daß einzelne Bibelstellen wortwörtlich göttlicher Entstehung sind, verallgemeinern läßt sich eine solche Theorie nicht. Von obigen Gegeninstanzen abgesehen, mag hier nur an die Thatsache erinnert werden, daß Christus und die Apostel in ihren Bibelcitaten sehr frei vorgehen; bekannt ist auch die allseitige Verwendung der Septuaginta im Neuen Testamente. Wäre wirklich ein nothwendiger Zusammenhang zwischen der sprachlichen Form und dem Inhalt der biblischen Schriften, dann würde gewiß Gottes Vorsehung auch über der Erhaltung des Urtextes gewacht haben[2]. Die neutestamentlichen Schriftsteller geben demzufolge auch höchst selten die Stellen des Alten Testamentes ganz wörtlich. In ihrer freien Anwendung des Textes gehen sie oft so weit, daß sie zwei Stellen ähnlichen Inhalts verschmelzen oder ganz nach allgemeinen Anklängen einen Schrifttext geben, der in solcher Form im Alten Testamente nicht zu finden ist. Kaulen hat nach dieser Richtung sehr interessante Zusammenstellungen gemacht[3]; es genüge hier, Matth. 2, 23 anzuführen: „Dies ist geschehen, damit erfüllt würde, *was durch die Propheten gesagt worden*, daß er ein Nazaräer heißen solle." Diese Worte finden sich ausdrücklich bei keinem Propheten; wohl schildern aber alttestamentliche Schriftsteller (Ps. 42, 6; 69, 9. 10; Is. 52 u. 53; Zach. 9, 12) die Niedrigkeit und Demuth des Heilands im allgemeinen.

4. Aus dem mystischen Charakter des Alten Testaments kann gleichfalls ein Beweis gezogen werden für die Göttlichkeit des Alten Testaments, sofern nur Gott in dieser mystischen, von der gewöhnlichen Redeweise abweichenden Form zu den Menschen reden kann. Doch sei hier wieder daran erinnert, wie bei dem Ineinanderfließen von Offenbarung und Schrift der sogen. typisch-mystische Sinn der alttestamentlichen Heilsanstalt fälschlicherweise typischer Sinn der Schrift genannt wird. Uebrigens muß ich später auf diese ganze Behandlungsweise der Schrift, besonders die Allegorese der Apostel, nochmals zurückkommen, da diese ohne Zweifel im Geiste jener Zeit liegende Auslegungsweise gegen die Irrthumslosigkeit der Apostel ins Feld geführt wird, um dadurch rückwirkend auch deren Zeugniß über die Inspiration des Alten Testaments zu entkräften.

---

[1] Joh. 10, 23 ff.

[2] *Kaulen*, Geschichte der Vulgata S. 61 ff. *Derselbe*, Einleitung in die Heilige Schrift S. 70 ff.

[3] A. a. O. Aehnliche Stellen *Capellus*, Critica sacr. lib. II.

II. Selbstzeugniß des Neuen Testamentes.

1. Mit Jesus Christus, unserm Herrn, ward das äußere, sichtbare Band zwischen Gott und den Menschen aufs neue wiederhergestellt. Wie der paradiesische Mensch der unmittelbaren Anschauung Gottes gewürdigt ward, so haben im Heiland die Menschen Gott wiedergesehen. Aber dieser sinnlich wahrnehmbare Verkehr Gottes mit der Menschheit löste sich wieder, wie im Alten Testamente, in einen unsichtbaren, geistigen auf. Der Geist Gottes, der Geist Christi, der Heilige Geist wird nunmehr das verborgene Medium der wirksamen Verbindung. Mannigfach sind die Offenbarungen dieses neuen Lebensprincips im mystischen Leibe des Gottmenschen. Er erscheint als Geist der Liebe [1], Geist der Kindschaft [2], Geist jeglicher guten Gabe des Verstandes und Herzens [3] u. s. w. Wie die Ruach Jehovah im Alten Bunde, ist auch dieser Heilige Geist nicht Erzeugniß des Menschen, sondern kommt von oben, geht aus von Gott, wird gegeben, gesendet, eingegossen.

Obwohl nun dieser neue Geist, diese neue Inspiration mit der alten das Wesentliche, die unmittelbare Verbindung Gottes, gemeinsam hat, unterscheidet sich aber doch dieser Geist der neuen Religion von der Ruach Jehovah. Vor allem trat an die momentane, stoßweise Einwirkung des alten Prophetismus eine fortlaufende, allgemeine Begeistung. Gleichwie der Heilige Geist den natürlichen Leib Christi im Schoß der Jungfrau gestaltet und belebt hat [4] und mit dem Gottmenschen fortan in innigster Gemeinschaft stand [5], also gestaltete und belebte und erfüllte er auch den mystischen Leib Christi, die Kirche. Diese Wirksamkeit erstreckt sich aufs Ganze und auf die Einzelnen. Auch in den einzelnen Gliedern vermittelt er das neue göttliche Leben [6]. Findet sich ferner auch einige Aehnlichkeit zwischen den eigenthümlichen Wirkungen des alt- und neutestamentlichen Geistes — wie die außerordentlichen sinnenfälligen Erscheinungen, z. B. Wundergaben, außerordentliche Thatkraft, überhaupt die Charismen, welche die Ergreifung des menschlichen Geistes durch den göttlichen begleiten —, die außerordentlichen Geisteswirkungen sind nicht die einzigen oder auch nur wichtigsten Wirkungen der neuen Inspiration, das sind vielmehr jene geheimnißvollen inneren Erscheinungen des in Christus lebenden Gerechten [7]. Und wie verschieden ist der Charakter dieser inneren Geistesoffenbarungen in beiden Testamenten: so verschieden wie die beiden Heilsökonomien selbst! Das Christenthum hat uns frei gemacht, zu Kindern und Söhnen Gottes erhoben, darum ist auch der Verkehr zwischen Gott und dem Menschen, zwischen dem göttlichen und menschlichen Geist ein viel freierer als im Alten Testament.

Diese einleitenden Bemerkungen bilden die allgemeine Grundlage, auf der sich alle Geisteswirkungen, auch die Schriftinspiration, aufbauen.

2. Aber gerade von dieser Grundlage unseres Begriffes aus erheben sich zahlreiche Angriffe gegen die factische Inspiration der Schrift.

---

[1] Röm. 5, 5. [2] Röm. 8, 15. Gal. 4, 6. [3] 1 Kor. 2, 14. Gal. 5, 22.
[4] Luc. 1, 35. Matth. 1, 18. [5] Luc. 4, 18. Apg. 4, 27; 10, 38.
[6] Joh. 14, 23. Röm. 5, 5; 8, 11. 1 Kor. 3, 16. 19.
[7] Vgl. Drey in der Tübinger Quartalschr. 1820, S. 395 ff.

Es sind rationalistische Theologen, die im Kampfe gegen den dogmatischen Begriff der Inspiration folgende Sätze aufstellen: Die neutestamentlichen Schriftsteller hätten sich keine Inspiration zugeschrieben, sondern nur einen allen Christen gemeinsamen Geist, ja sie schlössen im Gegentheil die Inspiration aus[1]. Der Einfluß des Heiligen Geistes auf die Apostel werde in der Schrift nur als ein allgemeines Wirken desselben zur Begeisterung und Erleuchtung hingestellt[2]. Dementsprechend wolle auch Paulus, daß man die heiligen Schriften eigener Prüfung unterwerfe[3]. Meinungsverschiedenheit[4], Ungewißheit und Fehler[5], Nichtanerkennung ihrer Meinungen von seiten anderer Christen[6] oder Berathschlagungen darüber, wie im Apostelconcil, Vertheidigung ihrer Lehren mit Gründen statt mit der Berufung auf ihre Inspiration[7], Einführung von Christi Geboten und Aussprüchen statt eigener infallibler Erklärungen[8], Unterscheidung eigener Aussprüche von denen des Herrn[9], das sind doch lauter Instanzen gegen eine Inspiration der Hagiographen, meint Bretschneider. Weiter bemerkt dieser Theologe — und der eine gelte für viele —, Paulus setze seine Aussprüche als menschliche den göttlichen entgegen[10], er wolle nicht Herr sein über den Glauben seiner Jünger[11], er fordere die Leser auf, zu beurtheilen, was er sagt[12], gestatte Zweifel über seine Aussprüche[13]. Jacobus stelle sich sogar in Hinsicht der Irrthumsfähigkeit in Sachen der Lehre seinen Lesern gleich (c. 3, 1. 2). „Heutzutage können wir uns nicht mehr verbergen, daß in der Heiligen Schrift Irrthümer vorliegen.“[14] Schließlich will man auch, echt wissenschaftlicher Methode entsprechend, die Entstehung „der dogmatischen Inspirationsansicht“ erklären. Erst nachdem die religiöse Genialität mit den Propheten erloschen sei, bildete sich der Glaube, die Heilige Schrift sei ein abgeschlossenes, ganz von Gott dictirtes Schriftwerk. Den Uebergang von jener poetischen zu dieser dogmatischen Anschauung bilde die griechische Praxis in den Orakeln und die platonische Lehre vom heiligen Wahnsinn[15]. Die Tübinger Kritiker wollen ferner, die neutestamentlichen Schriften seien erst in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts für inspirirt angesehen worden[16]. Die Inspirationslehre sei somit nur ein altes Erbstück aus dem Judenthum.

3. Gegen diese radicale Opposition gilt es nunmehr, soweit das die biblische Theologie des Neuen Testaments vermag, die Wirklichkeit und das Wesen der neutestamentlichen Inspiration festzustellen. Bevor jedoch eine positive Reconstruction des Inspirationsbegriffes und die Widerlegung der rationali-

---

[1] Wegscheider in seiner Dogmatik § 36 auf Grund von Joh. 19, 35. Luc. 1, 1. 1 Kor. 7, 12. Eph. 3, 5. Vgl. auch Rothe a. a. O. S. 102 ff.

[2] Bretschneider, Dogmatik § 18.

[3] Wegscheider a. a. O. nach 1 Kor. 10, 15. Gal. 2, 6. 1 Thess. 5, 20. 21. 2 Thess. 2, 2.

[4] Gal. 2. [5] 1 Kor. 1, 16. Apg. 16, 3; 21, 21 ff. 1 Kor. 9, 20. Apg. 23, 6 ff.

[6] Apg. 12, 1. 2; 15, 1. 2. [7] Gal. 2, 6 ff. 2 Kor. 11, 22 ff.

[8] Apg. 20, 35. Röm. 14, 14. 1 Thess. 5, 16. 1 Kor. 9, 14; 11, 23.

[9] 1 Kor. 7, 10; 12, 25. 2 Kor. 11, 17.

[10] 1 Kor. 9, 8; 3, 3; 15, 32. 2 Kor. 7, 9. 11; 11, 17. [11] 2 Kor. 1, 23.

[12] 1 Kor. 10, 15. 1 Thess. 5, 21. [13] 2 Kor. 11, 1. 16.

[14] So Rothe, Tholuck u. a. [15] Hase, Dogmatik § 196. 197.

[16] Schwegler, Geschichte des nachapostolischen Zeitalters. Ebenso Wegscheider, Hase, Baumgarten-Crusius u. a.

stischen Einwände versucht wird, soll zuerst jene Ueberspannung des göttlichen Einflusses auf die Hagiographen zurückgewiesen werden, welche gerade die negative Kritik herausgefordert hat.

Es ist wahr, kein Buch des Neuen Testamentes bezeichnet sich selbst als inspirirt im specifischen Sinne. Die Heilige Schrift macht nicht den Eindruck, daß sich bei ihrer Production die Autoren in einem Zustande reiner Passivität befanden, daß sie als bloß mechanische Werkzeuge, als bloße Schreibgriffel des Heiligen Geistes fungirten. Eine durchgehende Offenbarungs- oder Verbalinspiration wird wohl kein aufrichtiger Bibelleser behaupten wollen. Die oftmals für eine Verbalinspiration angezogenen Argumente aus der Apokalypse[1] können keine so weitschichtige Lehre stützen. Dieses prophetische Buch kann doch nicht als Maßstab für alle übrigen genommen werden. Uebrigens erklären die biblischen Stellen nicht die materiellen Wörter, sondern die Worte für eingegeben. Es heißt ja auch dementsprechend[2]: „Was du siehst, Johannes, das schreibe auf!" Gesehen hat er aber nur Erkenntnißbilder, nicht die Formen dieser Gedanken, die Wörter.

Mag man ferner die Worte unseres Herrn: „Wenn sie euch aber überantworten, so seid nicht besorgt, wie oder was ihr reden sollt; denn es wird euch zu eben der Stunde gegeben werden, was ihr reden sollt"[3], auch auf die schriftstellerische Thätigkeit der Apostel beziehen, obwohl sie eine nach Zeit und Umständen beschränkte Geltung ausdrücken, das wie, πῶς, muß doch nicht nothwendig auf die Eingebung der einzelnen Wörter gedeutet werden; es genügt und erschöpft den Ausdruck, wenn man annimmt, der Geist, die Form ihrer Vertheidigung im allgemeinen sei ihnen von Christus zugesichert worden[4]. Mit mehr Recht könnte man sich allerdings auf einen apostolischen Ausspruch berufen. Im Vollgefühle geisterfüllten Wirkens ruft der Apostel einmal aus: „Und dies lehren wir auch nicht mit gelehrten Worten menschlicher Weisheit, sondern so, wie der Geist lehrt, indem wir das Geistige geistig behandeln."[5] Wie aber der Gegensatz lehrt, sind diese λόγοι διδακτοὶ πνεύματος „weiter nichts, als Vorträge, die nicht mit menschlicher, dialektischer und rhetorischer Kunst einstudirt wurden, sondern unmittelbar, ohne Arbeit, Studium und Einübung aus dem vom Heiligen Geiste ergriffenen, christlich-gläubigen Gemüthe hervorströmten". Eine so mechanische Auffassung, wie sie die Verbalinspiration involvirt, liegt dem Gedankengange des Apostels ferne.

Schließlich erhebt der heutige Stand der Textes-kritik mit ihren über 50 000 Varianten lauten Protest gegen die Buchstabenvergötterung, wenn anders die heutige Christenheit nicht um ihren Antheil an der Heiligen Schrift verkürzt worden ist. Aber, muß nicht eine allseitige Einwirkung des Heiligen Geistes auf die sprachliche Darstellung der Schrift angenommen werden, da doch in jener apostolischen Zeit so zahlreiche Charismen, die vor allem auf die Mittheilung übernatürlicher Wahrheiten berechnet sind, z. B. das Wort der Weisheit (λόγος σοφίας), das Wort der Erkenntniß (λόγος γνώσεως), die

[1] 1, 10. 12; 2, 1. 8. 12; 3, 1. 7. 14; 7, 10; 12, 10; 14, 7. 8. 13; 15, 3. 4; 22, 18.

[2] Vgl. Deut. 4, 13: Und er zeigte auch zehn Worte = die zehn Gebote, die gewiß mehr als zehn Wörter bilden. [3] Matth. 10, 19.

[4] Müßte übrigens nicht πῶς καὶ τί statt ἢ τί stehen, wollte man aus dieser Stelle etwas für die Verbalinspiration beweisen? [5] 1 Kor. 2, 13.

Sprachengabe[1] (γλώσσαις λαλεῖν), als helle Flammen „wie von einem erhabenen Leuchtthurm mit wundersamem Glanze und unbeschreiblicher Helle . . . in die schwarze Nacht des Heidenthums und das grauenvolle Dunkel all der gegen die jugendliche Kirche mit Ingrimm anstürmenden feindlichen Mächte hineinleuchteten?“[2] Allein, das Verhältniß dieser Charismen zur schriftstellerischen Thätigkeit der Apostel ist noch so wenig aufgeklärt, und bloße Vermuthungen können doch nicht den Charakter des Freithätigen, des individuell Menschlichen — wovon unten — der neutestamentlichen Schriften verwischen.

Ein Moment in der Schriftinspiration bildet die innere Offenbarung der mitzutheilenden Wahrheiten, Inspiration in einem weitern Sinne. Ohne mich auch hier länger mit dessen Charakterisirung aufzuhalten, sei doch einigen schiefen Auffassungen begegnet, welche sich an Stellen wie Apg. 10, 10 u. a., 1 Kor. 14 ff. angelehnt haben, als ob im Sinne der Mantik völlige Passivität, Bewußtlosigkeit zur Inspiration nothwendig wäre. Wohl ruht bei der Inspiration, besonders in der höhern Form der Ekstase, die Sinnenthätigkeit, nicht geht aber, wie bei Somnambulen, Magnetischen, das innere Bewußtsein verloren. Mit Unrecht beruft man sich auf die Erscheinungen des γλώσσαις λαλεῖν, welches ein sinnloses Hervorstoßen halbartikulirter Laute gewesen sein soll. Aber wie könnte der Apostel Paulus solche Geisteswirkungen als gute Gabe Gottes darstellen und ihre Auslegung befürworten? Das εὔσημος in 1 Kor. 14, 9 kann auch stehen im Sinne von undeutlich gesprochen oder in einer für den Zuhörer (also relativ) unverständlichen Sprache vorgetragen. Wie hätte anders ein solch Begabter sich selbst erbauen können (V. 4)? Wenn es dann heißt V. 14. 15, ohne Auslegung bete ein in Sprachen Redender πνεύματι, nicht νοΐ, so kann auch daraus nicht auf einen bewußtlosen Zustand desselben geschlossen werden; sonst hätte er nicht sich erbauen, noch aufhören können, wenn kein Ausleger anwesend war[3].

4. Nachdem so eine Ueberspannung des göttlichen Factors zurückgewiesen, gehe ich über auf die positive Begründung der Inspiration, anknüpfend an die unter n. 1 vorausgeschickten Bemerkungen.

Die Inspiration der neutestamentlichen Schriftsteller baut sich auf den Charismen des Apostolats und Lehramts auf, weshalb auch von dieser ihrer schriftstellerischen Thätigkeit gilt, daß sie ihr Amt unter dem wunderbaren Einfluß des Heiligen Geistes ausübten. Die unmittelbare, persönliche Gegenwart des Erlösers sollte ja nach seinem Hingang durch einen Beistand ersetzt werden, den Heiligen Geist, den Geist der Wahrheit, welchen die Welt nicht empfangen könne, der aber in den Aposteln wohnen und bleiben werde immerdar[4]. Dieser Geist werde, so lautete weiterhin die Verheißung des Herrn, sie an alles erinnern, was er zu ihnen geredet[5], und, schöpfend aus der Fülle des Vaters[6], sie in die ganze, volle Wahrheit einführen[7]; seine Aufgabe wird es sein, die Welt zu strafen und zu überführen[8].

---

[1] 1 Kor. 14, 18 schreibt sich der hl. Paulus die Glossolalie zu.

[2] Englmann, Von den Charismen S. 3.

[3] Näheres Denzinger, Vier Bücher Bd. II. S. 230, und bes. Englmann, Von den Charismen S. 223 ff. (zweiter Theil der Schrift ganz).

[4] Joh. 14, 16. 17. [5] Joh. 14, 26. [6] Joh. 16, 14. 15.

[7] Joh. 16, 12. 13. [8] Joh. 15, 26. 27.

Wie in jenen Abschiedsreden bei Johannes (c. 14—16) der Heilige Geist mit bestimmter Beziehung auf den ihnen ertheilten Auftrag, das Evangelium zu predigen, verheißen ward, so war es die Gelegenheit der ersten Aussendung der Jünger[1], wo der Erlöser sie auf den Beistand des göttlichen Geistes verwies für alle die Fälle, wo sie seine Sache vor der Obrigkeit zu vertreten hätten. Endlich gebot ihnen der Herr, als er ihnen den Beruf anwies, seine Zeugen zu sein zu Jerusalem, Judäa und bis an die Grenzen der Erde, die Ankunft des Geistes aus der Höhe zu erwarten[2]. Der Besitz des Heiligen Geistes sollte also in bestimmter, teleologischer Beziehung zu den Aufgaben des apostolischen Berufes stehen. Diese Verheißung des Erlösers ging auch wirklich in sinnenfälliger, symbolischer Weise in Erfüllung[3] am Pfingsttage. Nur ein factisches, eclatantes Wunder konnte die furchtsamen, scheuen Apostel befähigen zu jener freudigen Berufstreue, welche von nun an sie begleitet. Sie treten auf in der Kraft und Vollmacht des Heiligen Geistes, sie sind überzeugt, durch ihn das Evangelium zu predigen[4], sie führen auf ihn ihre Belehrungen und Anordnungen zurück[5].

Paulus rühmt sich, das Evangelium nicht von einem Menschen, sondern durch Offenbarung Gottes empfangen zu haben[6]. Jesus Christus rede in ihm[7], er verkündige nicht mit menschlicher Redekunst und Weisheit das Evangelium, sondern in Erweis des Geistes und der Kraft[8]. Jedermann solle ihn als Diener Christi und Ausspender der Geheimnisse Gottes betrachten, er besitze eine Erkenntniß der göttlichen Geheimnisse durch Offenbarung des Geistes[9]. Er schreibt sich und den anderen Aposteln eine besondere Einsicht in die Geheimnisse Gottes durch Offenbarung im Geiste zu[10]. Es ist ferner der Heilige Geist, der seine Aussendung von Antiochien bestimmt, der ihn ausdrücklich dahin geleitet, wo er das Evangelium verkündigen soll, der ihn begleitet, wohin er kommt, und seiner Predigt Eingang verschafft[11].

Gegen diese Argumentation werden zwei gewichtige Einwände erhoben. Die eine Partei sagt, die Gründe beweisen zu viel, also gar nichts; die andere, sie beweisen zu wenig, also wiederum nichts. Hören wir vorerst die eine Partei. Alle angeführten Stellen gelten nach dieser Gegeninstanz von der Gesammtjüngerschaft, ja von allen Christen überhaupt.

Es ist wahr. Durchgängig wird im Neuen Testament gelehrt, daß alle wahren Christen ohne Ausnahme den Heiligen Geist besitzen[12]. Man kann vielleicht sogar zugeben, daß die Apostel nicht etwa einen specifischen Heiligen Geist gehabt haben, aber das kann niemand läugnen, daß es verschiedene Abstufungen, verschiedene Grade, verschiedenes Maß der Mittheilung des Heiligen Geistes und verschiedene Gnaden — gratiae grat. facientes und Charismen —

---

[1] Matth. 10. [2] Luc. 24, 46—49. Apg. 1, 8. [3] Apg. 2.
[4] 1 Petr. 1, 12. [5] Apg. 15, 28. 1 Kor. 7, 40. Eph. 3, 3—5.
[6] Gal. 1, 12. [7] 2 Kor. 13, 3. [8] 1 Kor. 2—5; ferner V. 6—16.
[9] 1 Kor. 8, 10 ff.; 14, 2. [10] Eph. 3, 2—5.
[11] Apg. 13, 2; 16, 8—10. 14. Röm. 15, 19. 1 Kor. 2, 4. 1 Thess. 1, 5.
[12] Luc. 11, 13. Joh. 7, 39. Apg. 2, 16—18. 38; 6, 3. 5. 11. 24; 11, 24. 1 Petr. 4, 14. Röm. 8, 9; 14, 17; 15, 13. 1 Kor. 3, 16; 6, 19; 12, 3. Gal. 3, 2. Eph. 1, 17; 4, 30; 5, 30. 1 Thess. 4, 8. 1 Joh. 2, 20; 4, 13. Ferner von den Gaben und Kräften des Heiligen Geistes Röm. 12, 6 ff. 1 Kor. 12, 4—11. Eph. 4, 11 u. a.

gegeben hat. Manche Stellen der Schrift führen von selbst eine Beschränkung auf die Apostel mit sich[1]; mehrere sind ausdrücklich an jene gerichtet, welche Zeugen sein werden[2]: das sind aber die Apostel, weil sie von Anfang an bei Christus waren und alles gesehen und gehört haben und Zeugen seiner Auferstehung gewesen. Und schließlich verliert die Abschiedsrede nie den Charakter einer vorzugsweise an die Apostel gerichteten Rede[3]. Vielleicht mag es angezeigt sein, zu erinnern, wie auch die Jurisdictionsgewalt der Apostel eine allgemeine war, ohne zeitliche und territoriale Einschränkung, dagegen die Gewalt der Apostelschüler nur eine begrenzte; warum sollte nicht auch in der Lehrgewalt dasselbe Verhältniß stattgefunden haben? Der incommensurable Rest bleibt freilich immer, in der lebensvollen Einheit des Waltens göttlichen Geistes bestimmte Schranken zu bestimmen.

Der andere Einwand gibt zwar zu, daß die Apostel persönlich vom Heiligen Geist erfüllte Männer waren, aber daraus folge noch nicht die Inspiration der Heiligen Schriften. Um diese festhalten zu können, postulirt man eine specifische, von der allgemeinen Wirksamkeit des Heiligen Geistes verschiedene Einwirkung auf die heiligen Autoren. Mitunter wird dieser Annahme auch die weitere Behauptung beigeschlossen, daß die Apostel nothwendig ein ausdrückliches Zeugniß für die Inspiration ihrer Schriften den Gläubigen ablegen mußten, oder daß die Kirche eine Offenbarung darüber erhalten habe. Diese Hypothese steht aber in der Geschichte der Heilsthatsachen ohne alle Begründung da. Eine solche Ansicht kann nur vertreten, wer die apostolische Amtsthätigkeit ganz vorzugsweise in die schriftstellerische Production setzt. Allein factisch hatten die Apostel nur den Auftrag, die Völker zu lehren, wie Christus sie gelehrt, der auch seine Offenbarung nicht schriftlich aufgezeichnet hat[4]. Die Apostel betrachteten auch die mündliche Verkündigung des Evangeliums als ihren eigentlichen Beruf[5], als das ihnen anvertraute Amt. Jene Hypothese setzt, auf die Spitze getrieben, voraus, nicht bloß die Apostel, auch Jesus Christus befand sich in völliger Unwissenheit über den Weg der Heilsverkündigung. Die Stellung der Schrift im Offenbarungsorganismus ist es also, die nothwendig die Grundlage bildet zur wahren Beurtheilung des besondern Charakters der Schrift.

Es bleibt somit dabei, die Inspiration der heiligen Schriften folgt aus der Inspiration und zwar der habituellen Inspiration der heiligen Autoren selbst. Es ist unglaublich, daß der Apostel Paulus z. B. sich wesentlich anders vom Heiligen Geist bewegt fühlte, ob er an die Galater schrieb oder ob er ihnen mündlich das Evangelium verkündigte. Ein Blick in die Heilige Schrift bestätigt diese Anschauung.

Die Apostel betonen in den Adressen ihrer Briefe nur die Berufung zum apostolischen Amt. Im Eingang des Galaterbriefes beruft sich der Völkerapostel auf den göttlichen Ursprung seines Evangeliums, das aber dasselbe, ob es mündlich oder schriftlich gepredigt wird. Es kann hier ein analoger Fall angeführt werden. Wenn der Nachfolger Petri schriftlich in Breven,

---

[1] Joh. 14, 26: „Er wird euch an alles erinnern, was ich euch gesagt habe."
[2] Luc. 24, 48. Joh. 15, 26. 27. Apg. 1, 21. 22. 1 Joh. 1, 1—3.
[3] Cf. *Denzinger* l. c. p. 171. [4] Matth. 28, 28 f. [5] Tit. 1, 3.

Bullen eine unfehlbare Entscheidung gibt, würde man nicht auch consequenterweise einen Nachweis seiner Unfehlbarkeit verlangen müssen, lediglich schon aus dem Grunde, weil Christus das Evangelium nur mündlich verkündigt wissen wollte?

Es ist übrigens ungenau, wenn die in der Heiligen Schrift erwähnte Verkündigung des Heils mit ganzer Pointe als mündliche aufgefaßt wird. Das Nächstliegende bleibt doch immer, die Boten des Evangeliums haben, ausgerüstet mit der Kraft von oben, den Auftrag, die Völker zu lehren; ob nun mündlich oder schriftlich, hängt von äußeren Umständen ab. Hält diesen Standpunkt nicht das Neue Testament jederzeit fest? Was sind die heiligen Schriften anders als Gelegenheitsschriften? geben nicht die Briefe besonders den Anlaß selbst an? Die schriftliche Mittheilung sollte nur accessorisch, subsidiär die persönliche Thätigkeit unterstützen. Nur bei solcher in der Schrift begründeten Annahme erklärt es sich auch, daß nur einige Apostel schrieben und selbst diese nur einen Niederschlag ihrer Predigt geben, keinen vollständigen Unterricht in der christlichen Lehre. Nur unter diesen Voraussetzungen erklärt sich auch die Inspiration der von den Apostelschülern Marcus und Lucas verfaßten Schriften, sofern der Heilige Geist auch über sie gekommen war und sie als beständige Begleiter und Gehilfen der Apostel, unter ihrer Autorität stehend, am meisten befähigt waren, die Evangelien zu schreiben[1]. Freilich soll damit nicht das vollkräftige Zeugniß der kirchlichen Tradition in seiner Bedeutung geschwächt werden. Die Kirche muß ja immer der Kanal bleiben, der die also entstandenen Schriften fort und fort als apostolische und inspirirte bezeugt.

Ergänzend kann als biblische Theologie noch angeführt werden das directe Zeugniß der neutestamentlichen Schrift in Apok. an verschiedenen Stellen (vgl. oben), 1 Tim. 5, 8 und 2 Petr. 3, 15.

Die Stelle 1 Tim. 5, 8 ist beweiskräftig, wenn sie ein Citat aus Luc. 10, 7 ist, sofern dadurch dieses Evangelium als Schriftwort dem Alten Testament gleichgestellt wird. Allein da ein alttestamentliches Citat vorausgeht, kann man jene Formel auch auf dieses allein beziehen.

Anders verhält es sich mit dem zweiten Petrusbriefe. Dort setzt der Apostel die Briefe des hl. Paulus in dieselbe Kategorie mit den Büchern des Alten Testaments: „... wie auch unser vielgeliebter Bruder Paulus nach der ihm verliehenen Weisheit an euch geschrieben hat, sowie in allen Briefen, wo er davon spricht, in welchen einiges schwer zu verstehen ist, was Unkundige und nicht fest Stehende verkehren, wie auch die anderen Schriften."

5. Wenn wir nunmehr auf dieser festen Grundlage die landläufigen Einwände widerlegen, welche aus der Bibel selbst geschöpft werden, so können wir gleichzeitig auch tiefer in das Wesen der Schriftinspiration eindringen. Diese Einwände bereiten vor allem Schwierigkeiten, sofern in den zu Grunde liegenden Stellen der Schriftinhalt auf den menschlichen Factor zurückgeführt wird. Sprechen wir also zuerst von solcherlei Einwänden.

Nur unter Voraussetzung völliger Passivität der heiligen Schriftsteller kann man es befremdlich finden, wenn die Apostel sich der Gründe bedienen zur Beweisführung, wenn sie den Antrieb zum Schreiben ganz bestimmten

[1] Vgl. Schanz, Apologie II. S. 325.

Veranlassungen, ganz concreten Bedürfnissen der christlichen Gemeinden entnehmen[1], wenn sie sich, wie jeder menschliche Berichterstatter, auf ihre Quellen, auf Autopsie, auf die Berichte anderer berufen[2], als ob bei ihnen jenes geheimnißvolle Ineinanderwirken natürlicher und übernatürlicher Kräfte aufgehoben worden wäre. Sie traten ja, in modern theologischer Sprache ausgedrückt, nicht bloß als Dogmatiker auf vor denen, welche von dem in ihnen wirkenden Geist überzeugt waren, sondern auch als Apologeten, welche auch aus inneren Gründen überzeugen wollten. Darum kann auch Nichtanerkennung ihrer Autorität kein Beweis dafür sein, daß sie die Inspiration nicht besaßen.

Da es hier nicht angeht, die einzelnen Stellen exegetisch zu erläutern, so möge noch ein anderes Princip zur Lösung vieler Schwierigkeiten hier eingeführt werden: es ist die Unterscheidung von materieller und formeller Inspiration. Materiell entstammen freilich sehr viele Gedanken und Sätze den Aposteln oder anderen Personen, die gerade referirend oder redend eingeführt werden. Hierher gehören Stellen wie 1 Kor. 7, 10. 2 Kor. 11, 17, wo der Apostel Paulus die eigene Ansicht den göttlichen Aussprüchen gegenüberstellt, ferner Gal. 3, 15. 1 Kor. 15, 32. 2 Kor. 1, 24 u. s. w. In solchen Fällen besteht eben die Inspiration darin, daß der Heilige Geist den betreffenden Autor zum Aufzeichnen subjectiver Anschauungen auffordert und ihn hierbei übernatürlich beschützt. Ja, diese Erkenntniß läßt uns erst die ganze lebensvolle Tiefe der heiligen Schriften erkennen, weil wir in ihr himmlische Laute mit menschlichen Geistesstimmen in so erhabener Harmonie zusammenklingen hören. Wie ergreifen uns erst die berühmten Worte des hl. Paulus (Röm. 7, 7 ff.), wenn wir in ihnen nicht nur Worte des Heiligen Geistes, sondern auch des Apostels eigene, tief schmerzliche Erfahrung ausgedrückt finden? Man könnte noch weiter gehen und von diesem Standpunkte selbst die mehr oder minder große Subjectivität apostolischer Lehrverkündigung, z. B. bezüglich der Eschatologie, hier namhaft machen — auf der Linie der apostolischen Gesetze und Disciplin wird niemand die rein apostolische Autorität läugnen wollen, z. B. bezüglich des defectus sacramenti beim Bigamus, des Enthaltens vom Blute des Erstickten —, warum sollte nicht auch auf dem Gebiete der Lehre eine solche Unterscheidung zulässig sein?[3] Doch diese Fragen beziehen sich zunächst auf die Infallibilität der Apostel resp. die schlechthinige Irrthumslosigkeit der Schrift, wovon später.

Hat sich so schon ein weitgehender Einfluß des anthropologischen Factors selbst auf den Schriftinhalt als vereinbar und verträglich mit dem Glauben an die Inspiration ergeben, so wird jener menschliche Antheil sich noch durchgreifender erweisen im Gebiete der sprachlichen Darstellung. Die Verbalinspiration wurde bereits zurückgewiesen. Hier kann noch daran erinnert werden, wie sich in den einzelnen Büchern ein so ganz verschiedener Stil ausprägt, dieses Wort im Vollsinn nach seiner grammatischen, logischen und ästhetischen Seite begriffen. Diese Individualität zieht sich aber selbst durch die ganze Anordnung, ja selbst die Auffassung des Stoffes hindurch. Nicht mit Unrecht

[1] Luc. 1, 1—4. Joh. 20, 30. 31. 1 Joh. 1, 1—4. Röm. 1, 11—15; 15, 15. 16. 1 Kor. 1, 11; 5, 1; 7, 1. 2 Kor. 1, 8; 2, 1; 7, 12. Gal. 3, 1. Kol. 2, 1 ff.

[2] Z. B. Joh. 19, 35. 1 Joh. 1, 1—3. Luc. 1, 1—3.

[3] Als apostolische „Theologie"?!

hat man verschiedene Typen und Tropen der Lehrweise gefunden bei Paulus und Johannes z. B., ferner bei Paulus im Römerbrief und bei Jacobus; freilich sollen damit nicht widersprechende Lehrweisen ausgedrückt werden, vielmehr sind es nur verschiedene Reflexe, in denen das eine Licht sich bricht. Dieselbe Mannigfaltigkeit begegnet uns in den verschieden lautenden Berichten der heiligen Autoren über eine und dieselbe Sache. Es seien hier nur die abweichenden Berichte über die Einsetzungsworte des heiligen Altarssacramentes unter der zweiten Gestalt erwähnt; Matthäus berichtet: „Dies ist mein Blut des Testamentes, das für viele vergossen wird zur Vergebung der Sünden." [1] Marcus aber führt dieses Geheimniß so an: „Dies ist mein Blut, das des Testamentes, das für viele vergossen wird." [2] Lucas schreibt: „Dieser Kelch ist das Neue Testament in meinem Blut, der für euch vergossen wird." [3] Endlich heißt es beim hl. Paulus: „Dieser Kelch ist das Neue Testament in meinem Blut." [4]

Ja, diese Enantiophanien, Antilogien sollen selbst unvereinbar, widersprechend sein; doch davon in folgender Nummer.

6. In nothwendiger Correlation zum Begriffe der Inspiration steht die Irrthumslosigkeit, die Unfehlbarkeit der Schrift. Was Gott in specifischer Weise veranlaßt, kann nicht dem Irrthum preisgegeben sein. Was sagt nun die Schrift von dieser ihrer hohen Prärogative? Läßt sie eine negative Kritik durch die Wissenschaft zu? Es handelt sich hier nicht um die menschliche Glaubwürdigkeit der heiligen Schriften, wie sie apologetisch durch Nachweis von Echtheit, Unversehrtheit und Glaubwürdigkeit der Verfasser festgestellt wird. Dieses historische Merkmal kann eine Schrift besitzen, auch wenn sie in Einzelheiten Differenzen und Widersprüche aufweist. Hier steht in Frage die göttliche Glaubwürdigkeit der Bibel oder ihre schlechthinige Irrthumslosigkeit.

Folgendes sind die Haupteinwände der negativen Kritik, welche ich aus dem ungeheuern Gebiete nach Hauptgesichtspunkten zusammengeordnet habe.

Von allen Läugnern einer übernatürlichen Offenbarung wird folgerichtig auch die göttliche Glaubwürdigkeit der Offenbarungsurkunde verworfen. Von ihnen braucht füglich hier nicht mehr die Rede zu sein: Wer die Göttlichkeit der Offenbarung läugnet, darf bei der Frage nach der Göttlichkeit der Schrift nicht mehr mitsprechen.

Aber auch Vertreter des Supranaturalismus glauben die Irrthumslosigkeit der Schrift preisgeben zu dürfen und zwar aus folgenden Gründen:

1) Nach der Selbstaussage der Verfasser.

2) Es finden sich Behauptungen in der Schrift, welche empirisch-wissenschaftlich unhaltbar sind, besonders aus den Gebieten der Geschichte, Naturwissenschaft, Philosophie u. s. w.

3) So manche geringfügige Nebenumstände können doch nicht auf göttliche Inspiration Anspruch erheben, z. B. der Bericht über den Mantel von Troas u. s. w.

---

[1] Matth. 26, 28. [2] Marc. 14, 24. [3] Luc. 22, 20.

[4] 1 Kor. 11, 25. Andere Beispiele z. B. Matth. 26, 17—20 vgl. mit Marc. 14, 12—14; ferner Matth. 10, 10 vgl. mit 6, 8; Matth. 3, 17 mit 1, 11. Matth. 26, 69—75 vgl. mit Marc. 14, 66—72. Luc. 22, 54—62. Joh. 18, 25—29.

4) Verschiedene Berichte, besonders in den Evangelien, sind harmonistisch schlechthin unvereinbar.

5) Die Behandlung der Heiligen Schrift Alten Testaments, wie sie den Aposteln geläufig ist, kann nicht auf Objectivität beruhen; dahin gehören dann die Gedächtnißfehler, die Uebersetzungsfehler der Apostel.

Ist es auch wirklich ausgemacht, daß diese beregten Punkte Fehler, Irrthümer enthalten? Rein biblisch-theologisch kann auf diese Frage folgendes geantwortet werden:

Ad 1: Der hl. Paulus weiß nicht, ob er in Korinth außer des Stephanas Hause jemand getauft habe[1]. Was sagt aber diese Stelle anders, als daß dem Apostel keine Offenbarung gegeben war über diesen Punkt, also daß keine materielle Inspiration vorhanden ist; hier besteht eben die Inspiration formell im Antrieb des Heiligen Geistes, diesen Thatbestand im Geiste des Apostels aufzuzeichnen. Derselbe Apostel sieht in unserem Wissen und Weissagen nur Stückwerk[2], was heißt das anders, als Inspiration ist nicht Allwissenheit? Der hl. Jacobus erklärt, in vielen Stücken irren wir alle, an einer Stelle, wo er vom Lehramt spricht. Das Nächstliegende ist doch wohl, er rede von Zungenfehlern; übrigens ist jenes Wort eine allgemeine Sentenz, welche der Apostel nach seiner Art anführt, wie sie im Munde des Volkes herumgetragen wird.

2 Kor. 1, 23 will der hl. Paulus keineswegs eine rechtmäßige Gewalt über den Glauben ablehnen, vielmehr steht hier κυριεύειν im Sinne von κατακυριεύειν = despotisch, herrisch den Glauben erzwingen.

Eine oftmals urgirte Stelle ist Gal. 2, wo Petrus und Paulus über ein Dogma im Irrthum und in Meinungsverschiedenheit sich befunden haben sollen. Aber nach Gal. 2, 9 stimmten sie ja im rechten Glauben überein, nur in der praktischen Anwendung und im rein persönlichen Verhalten differirten sie. Dasselbe Verhältniß liegt vor in dem Benehmen des hl. Paulus zu Jerusalem, wo er unter veränderten Umständen den jüdischen Vorurteilen nachgab, ohne dadurch mit sich selbst in Widerspruch zu treten[3].

Gar nicht hierher gehören natürlich alle jene Stellen der Schrift, wo bloß von einem Wachsthum in der Erkenntniß durch neue Offenbarungen die Rede ist[4], was man „von Entwicklung mit Fehlern" bei den Aposteln deutete.

Ad 2 et 3: Gelten die hier erhobenen Einwürfe auch vorzugsweise vom Alten Testament, so finden sich doch auch im Neuen Testament verschiedene historische Notizen, ebenso geringfügige Angaben, welche der inspirirenden Thätigkeit des Heiligen Geistes enthoben und menschlicher Irrung preisgegeben werden. Auf die einzelnen von Verschiedenen verschieden bezeichneten Irrthümer kann ich nicht eingehen, so viel ist aber sicher, daß biblisch-theologisch alle Beschränkungstheorien kein Fundament haben; eine unterbrochene Geisteswirkung ist ebenso für sich betrachtet ein Unding. Vielfach beruht die Unterscheidung von inspirirten und nichtinspirirten Theilen der Schrift auf dem allerdings realen Grund, daß manche Theile der Schrift inhaltlich, materiell göttlichen Ursprung haben, andere nicht; aber, wie schon bemerkt, deshalb können solche

[1] 1 Kor. 1, 16. [2] 1 Kor. 13, 9.
[3] 1 Kor. 9, 20. Apg. 16, 3; 21, 21 ff. [4] Apg. 10, 10.

Theile immerhin formell, ihrer schriftlichen Fixirung nach, inspirirt, göttlich verursacht sein.

Ad 4: Concreter tritt uns die Frage nach der absoluten Irrthumslosigkeit entgegen bei der Untersuchung der Differenzen, Discrepanzen in den evangelischen Berichten. Es handelt sich hier nicht um bloß formelle Verschiedenheiten und Abweichungen — wovon früher —, sondern allein um jene biblischen Angaben, welche allen harmonistischen Regeln zu trotzen scheinen. Es ist doch z. B. die Discrepanz Matth. 8, 28 vgl. mit Marc. 5, 2. Luc. 8, 27 selbst bei katholischen Exegeten als factisch zugegeben. Bei Matthäus werden zwei Dämonische angeführt, bei den übrigen Evangelisten nur einer. Matth. 20, 30 werden beim Ausgange von Jericho zwei Blinde geheilt, Marc. 10, 46 ein Blinder, Luc. 18, 35 ein Blinder vor Jericho. Ebenso hilft alle Harmonistik nicht viel, wenn die Berichte über die Reden Jesu abweichen; denn der Herr kann doch nur in einer bestimmten Weise wirklich gesprochen haben[1]. Es dürfte wohl auch die harmonistische Lösung von Matth. 8, 14 vgl. mit Luc. 4, 38 nicht befriedigen, wonach die Schwiegermutter Petri zweimal unter gleichen Umständen vom Fieber befreit worden ist. Ebenso unwahrscheinlich ist die Auskunft, daß die Brüder Jesu den Herrn dreimal aufgesucht und dreimal dieselbe Antwort erhalten haben (Matth. 12, 46. Marc. 3, 31. Luc. 8, 19) u. s. w. Von anderen Schwierigkeiten und angeblichen Widersprüchen, wie Marc. 16, 8 vgl. mit Luc. 24, 4. Matth. 20, 13 vgl. mit Marc. 10, 46. Matth. 20, 30 vgl. mit Luc. 18, 35. Matth. 27, 5 vgl. mit Apg. 1, 18 u. s. w., kann man freilich wieder zugeben, daß die Lösungsversuche befriedigen.

Wenn irgendwo, so dürfte wohl hier die Bemerkung für angezeigt gelten, daß die Inspiration nicht so weit auszudehnen ist, daß auch in accidentellen Dingen, in Nebenumständen, in chronologischer Anordnung jeder Irrthum, jede Abweichung ausgeschlossen ist.

Ad 5: Eine letzte Instanz gegen die Unfehlbarkeit der Apostel und damit consequent gegen die schlechthinige Irrthumslosigkeit der Schrift ist die Behandlung des Alten Testamentes von seiten der heiligen Autoren. Von rationalistischer Seite wird nämlich die apostolische Exegese des Alten Testamentes mit der zeitgenössischen jüdisch-philonischen parallel gesetzt, überhaupt will man in den hermeneutischen Grundsätzen der Apostel, wie sie das Alte Testament allegorisch und typisch erklären, nur eine verwandte Erscheinung des zur Zeit Christi herrschenden übermäßigen Gebrauches von Allegorie finden. Außerdem schließt man aus der apostolischen Gepflogenheit, aus dem Gedächtnisse zu citiren, daß auch hier Abweichungen von dem wirklichen Wortlaute vorkommen können[2]. So werden als unbestreitbare Gedächtnißfehler bei den Evangelisten und Paulus citirt Marc. 2, 6. Matth. 27, 9. 10; 23, 35. 1 Kor. 10, 8. An diese Gedächtnißfehler sollen sich anreihen die Uebersetzungsfehler der Apostel. Wohl wird zugegeben, daß die meisten Abweichungen der Septuaginta und des Originaltextes irrelevant sind; auch dieses räumt man ein, daß die apostolischen Schriftsteller in wirklich bedeutenden Punkten meistentheils dem hebräischen

[1] Vgl. die Bergrede: Luc. 6 vgl. mit Matth. 5—7. Matth. 5, 40; 7, 16 vgl. mit Luc. 6, 29. 44. Matth. 7, 12 vgl. mit Luc. 6, 31.

[2] Da wird hingewiesen auf Matth. 2, 6 vgl. mit Mich. 5, 1: Der Vorwurf trifft aber doch in erster Linie die Schriftgelehrten, nicht den Berichterstatter Matthäus.

Urtext, nicht der Uebersetzung folgen. Aber die Schwierigkeit beginnt dann, wenn die Apostel aus Stellen argumentiren, die wesentlich verfehlt übersetzt sind oder im Urtext gar nicht stehen. Solche Fälle sollen sich im Hebräerbrief finden. Kap. 1, 6: καὶ προσκυνησάτωσαν αὐτῷ πάντες ἄγγελοι θεοῦ ist Zusatz der Septuaginta. Kap. 10, 5 soll eine falsche Uebersetzung der Stelle Dafür Ps. 40, 7 sein; ferner Kap. 12, 26. 27 u. s. w.

Auf diese letzte und schwierigste Instanz läßt sich nun sehr viel antworten. Es müßte der ganze exegetische Apparat aufgeführt werden, es müßten alle wahrscheinlichen und unwahrscheinlichen Lösungsversuche Erwähnung finden. Dafür mögen hier einige principielle Bemerkungen folgen:

1. Eine typisch-allegorische Bedeutung des Alten Testamentes kann nach dem Zeugniß der Schrift, Väter- und Kirchenlehre nie geläugnet werden, wenn auch die Grenzen dieser Auslegung nicht immer so leicht zu finden sind. Freilich möge man immer eingedenk bleiben, nicht die Schrift als solche, sondern der Schriftinhalt hat vorbildliche, typische Bedeutung.

2. Eine solche Untergrabung der apostolischen Autorität stellt das ganze Fundament der christlichen Heilsvermittelung in Frage; hier handelt es sich nicht um gleichgiltige Nebenumstände, wie in n. 4, sondern um principielle Lehrirrthümer.

3. Die Schwierigkeiten auf dieser Linie müssen also in anderer Weise gelöst werden können.

4. Der hebräische Urtext kann nicht als Canon des unzweifelhaften Textes gelten.

5. Eine endgiltige Entscheidung über die Frage nach durchgängiger Irrthumslosigkeit der Schrift als Folgemerkmal der Inspiration[1] kann biblisch-theologisch nicht gegeben werden, wenigstens nicht, was das Neue Testament betrifft.

Zweites Stadium.

Patristische Zeit.

§ 1.

Die apostolischen Väter.

Literatur: Die Theologie der apostolischen Väter von Dr. J. Sprintzel, 1880.

1. Es kann nicht auffallen, daß sich bei den ersten Zeugen der christlichen Tradition so wenig deutliche und entschiedene Aussprüche über die Inspiration der heiligen Bücher vorfinden. Diese „apostolischen Väter" standen ja noch zu unmittelbar unter dem Einflusse der großen Thatsachen des Christenthums; die noch mächtig wirkende lebendige Tradition machte leicht eine Untersuchung über die letzten Gründe der göttlichen Autorität der Schrift entbehrlich. Die wenigen Zeugnisse dieser Zeit bekunden aber alle die lebendige, concrete Auffassung jener Väter, da sie sowohl die Identität der Geisteswirkung bei

[1] Etwas anderes ist die exegetisch-wissenschaftliche Auslegung.

den redenden wie den schreibenden Aposteln festhielten als auch einen äußerst freien Gebrauch des Schriftbuchstabens vertraten. Ist es ja eine schon oft bemerkte Thatsache, wie jene Schriftsteller ganz im Gedankenkreis der heiligen Schriften sich bewegen, bald in Ausdrücken und ganzen Sätzen, bald in Reminiscenzen mit den heiligen Büchern zusammentreffen: gleichwohl aber lassen sich buchstäbliche Citate nur sehr selten bei ihnen nachweisen. Beim hl. Clemens und bei Hermas ist dieses an keiner, bei Ignatius an einigen aus dem Gedächtniß geschöpften, beim hl. Polycarpus an vier Schriftstellen erkennbar. Bei Papias wird nur eine Stelle wörtlich aus dem Neuen Testamente herübergenommen. So viel im allgemeinen.

2. Im einzelnen ist es empfehlenswerth, zu scheiden zwischen den Zeugnissen jener Väter für die Inspiration des Alten und Neuen Testamentes. Es wollen nämlich die Rationalisten Credner, Volkmar u. a., ganz besonders aber Schwegler in seiner Schrift „Das nachapostolische Zeitalter" und überhaupt die Tübinger Kritiker nachgewiesen haben, daß die Inspiration des Neuen Testamentes erst in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts lehnweise vom Alten Testament aufs Neue übertragen worden sei.

Für den höhern Charakter des Alten Testamentes gibt lautes Zeugniß der Barnabasbrief, welcher sehr oft Stellen aus jenen Büchern anführt mit den bedeutsamen Formeln γέγραπται, λέγει ἡ γραφή, λέγει τὸ πνεῦμα, λέγει τὸ γραφεῖον, φησὶν ὁ ἅγιος λόγος, λέγει τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον. Dieser Brief hat sehr freie Citate, indem Stellen bald combinirt, bald weggelassen oder mit Zusätzen versehen werden, ganz wie es dem Autor für seinen Zweck nothwendig erscheint. Ja der Verfasser beruft sich mitunter auf die Schrift in einem ihr unterlegten Sinn, den die Worte unmittelbar oder exclusiv nicht enthalten. Beispiele zählt Sprintzel[1] verschiedene auf. So citirt der Verfasser Kap. 13, 7 die Stelle Gen. 17, 5 ganz nach der Interpretation des Apostels Paulus Röm. 4, 11 ff.; Kap. 9, 8 ist Gen. 17, 23 ff. mit Gen. 14, 14 combinirt. Kap. 6, 8 erscheint der Stelle Ex. 15, 26 hinzugefügt: ἀκοῇ ἀκουσάτων τῆς φωνῆς τοῦ παιδός μου.

Für dessen freiern Inspirationsbegriff spricht auch seine Citation nach einem andern Text als die Septuaginta und das hebräische Original enthält. Diese Erscheinung ist um so mehr zu betonen, als Barnabas der Allegorese in übermäßiger Weise huldigt, was doch auf eine strikte Verbalinspiration zu schließen berechtigen würde[2].

Clemens Romanus gibt neben den oft wiederkehrenden Formeln: die Schrift, der Heilige Geist sagt[3], und anderen Zeugnissen für die Thatsache[4] der Inspiration ein wichtiges Folgemerkmal derselben an, die Irrthumslosigkeit der Schrift: „Schauet fleißig in die Heilige Schrift, die wahrhaftigen Aussprüche des Heiligen Geistes. Wisset, daß nichts Unrechtes, nichts Verkehrtes darin steht"[5].

---

[1] A. a. O. S. 72 ff. [2] Vgl. Kap. 5—11 besonders.

[3] I Kor. 13 (*Migne* I. 236); I Kor. 16 (I. 240); Kap. 22 (I. 257).

[4] Er nennt die Schrift τὰ λόγια τοῦ θεοῦ (I Kor. 53 [I. 316]; vgl. Kap. 8 [I. 225]).

[5] I Kor. 45 (I. 300. 301).

Auch Clemens vertritt keine Wörterinspiration, wie aus seinen freien Citaten hervorgeht.

Ignatius, Polycarpus und der Brief an Diognet bezeugen zwar alle die Würde des Alten Testamentes, über den Begriff desselben sprechen sie sich aber nicht aus[1].

Vom Pastor Hermae sagt Sprintzel, die Idee der Inspiration liege ihm gewiß nicht fern, wenn er auch keine Wörterinspiration annehme, da er sonst von den Wörtern der Schrift nicht hätte abgehen und damit sich begnügen dürfen, den Inhalt der heiligen Bücher in seinen Geist aufzunehmen, um ihn frei wiederzugeben[2].

Mit Unrecht hat man den apostolischen Vätern eine zu freie, laxe Ansicht von der Inspiration zugeschrieben, weil sie auch apokryphe Bücher als canonisch ansehen und citiren[3]: das bedeutet wohl bloß eine zu große Ausdehnung der Thatsache der Inspiration.

3. Trotz der ausdrücklichen Versicherung der Apostel, daß ihre Bücher so gut wie ihre Predigten göttliche Autorität besäßen[4], trotz der bereits im Selbstzeugniß des Neuen Testamentes angeführten Belege wollen die modernen Bibelkritiker nicht zugeben, daß die Bücher des Neuen Testamentes gleich nach ihrer Entstehung gleichen Rang mit den alttestamentlichen Büchern einnahmen.

Unter den verschiedenen Hypothesen sind besonders erwähnenswerth die von H. Thiersch[5], welche die Bildung des Canons der „productiven und constitutiven Zeit" im Ausgange des apostolischen Jahrhunderts anwies, was Delitzsch zurückweist mit der Entgegnung, auch der alttestamentliche Canon sei nicht im productiven, sondern im conservativen Zeitalter entstanden. Die andere Ansicht ist die bereits skizzirte, vertreten von der negativen Bibelkritik. Gegen diese spricht neben den Argumenten aus dem Neuen Testamente selbst die Erwägung, daß doch die Bildung eines inspirirten Canons den Inspirationsglauben voraussetzt, dann die Geschichte des alttestamentlichen Canons. Daran reihen sich die positiven Zeugnisse der apostolischen Väter[6]. Clemens Romanus schreibt an die Korinther: „Nehmet den Brief des hl. Apostels Paulus. Was hat er euch in der Zeit der Grundlegung des Christenthums geschrieben?

---

[1] Ignatius citirt Prov. 3, 31; 18, 17 unter den Formeln: ὡς γέγραπται und γέγραπται γάρ in Ad Eph. c. 5. und Ad Magnes. c. 12. Ferner nennt er die Propheten θειότατοι in Ad Magnes. c. 8.; fordert zur Liebe gegen jene Bücher auf Ad Philad. c. 5. Aehnlich ermahnt Polycarp die Philipper zum Gehorsam gegen die Propheten (c. 6).

[2] A. a. O. S. 92 Anm. 2.

[3] So citirt Barnabas (c. 12) unter der Formel λέγει ὁ κύριος Esdr. 4, 5; ferner (c. 4 und c. 16) das Buch Henoch. Clemens Romanus (I Kor. 17) ein Wort des Moses aus der Schrift Ex assumptione Mosis. Hermas citirt Vis. 2, 4 die Prophetie des Heldad und Modad.

[4] 1 Thess. 8, 13. Gal. 1, 9. 2 Kor. 5, 15 ff. 1 Thess. 5, 27. 2 Thess. 2, 2. 15; 3, 13.

[5] Versuch zur Herstellung des historischen Standpunktes für die Kritik der neutestamentlichen Schriften S. 309 f. Desselben: Einige Worte über die Echtheit der neutestamentlichen Schriften S. 83—87.

[6] Wenn diese so spärlich sind, so bedenke man, wie muthmaßlich bei Entstehung mancher dieser nachapostolischen Schriften einzelne Bücher erst kurz von den Aposteln abgefaßt worden waren.

Der Wahrheit gemäß, im Geiste, sandte er euch Nachricht" . . .[1] Ob er mit πνευματινῶς ein besonderes Charisma der schriftstellerischen Inspiration, verschieden von dem des Apostolats, bezeichnen will, läßt sich zwar nicht bestimmen, doch das enthalten ohne Zweifel jene Worte, daß nach Clemens jener Brief durch den Heiligen Geist irgendwie veranlaßt worden sei. Einfache Citate, ohne bestimmten Hinweis auf den Charakter der Quellen, finden sich mehrere[2]; ebenso erwähnt Clemens Aussprüche des Herrn[3]. Ist der Brief schon zur Zeit Domitians entstanden, so könnten diese Stellen den Evangelien nach Matthäus und Lucas entnommen sein.

Im Barnabasbrief ist wohl unanfechtbar ein Citat des Matthäusevangeliums unter der Formel ὡς γέγραπται eingeführt[4].

Ignatius spricht an mehreren Stellen von dem τὸ εὐαγγέλιον, das er gleichstellt den prophetischen Schriften[5].

Ebenso hat Delitzsch unwiderleglich nachgewiesen, daß Polycarp nicht bloß Aussprüche Christi und der Apostel in seinem Brief verwerthet[6], sondern auch in jener kritisch viel umstrittenen Stelle in Kap. 12 sich nachdrücklich auf Eph. 4, 26 beruft.

Mit Unrecht berufen sich die Gegner auf Papias[7], der die mündliche Tradition weit über die Evangelien zu stellen scheint. Denn es ist noch gar nicht ausgemacht, ob die von Papias angeführten Bücher canonische oder apokryphe Evangelien waren, abgesehen davon, daß Papias diese seine Sondermeinung entschuldigt, was doch eher die gegentheilige Ansicht einer zu hohen Meinung von den heiligen Büchern voraussetzt.

Ein wichtiges Moment zur Bestimmung des Begriffes soll hier nicht übergangen werden, weil es die unbefangene, freie Anschauung jener ersten Zeit so recht deutlich zum Ausdruck bringt; es findet sich bei dem eben erwähnten Papias[8]. Nach seiner Meinung schrieb nämlich Marcus, der Interpret des hl. Petrus, genau nach dem Gedächtniß, nicht nach der Ordnung — denn er hörte ja unsern Herrn nicht, noch folgte er ihm, er verkehrte nur mit Petrus. Deshalb irrte er aber nicht, denn darauf war er stets bedacht, die Wahrheit zu schreiben. Wie man sieht, weiß Papias nichts von einer besondern Inspiration.

---

[1] I Kor. 47 (I. 308). Die Stelle I Kor. 34, wo Clemens unter der Formel λέγει γάρ (scil. θεός oder γραφή) die paulinische Stelle 1 Kor. 2, 9 anführt, ist nicht beweiskräftig, weil auch Paulus jene Worte mit ὡς γέγραπται citirt.

[2] I Kor. 35 (Röm. 1); I Kor. 36 (Hebr. 1, 3).

[3] I Kor. 13 (Matth. 6, 12—15; 7, 1. 2. Luc. 6, 36—38); ferner 1 Kor. 46 (Matth. 26, 24; 18, 6. Luc. 17, 2).

[4] Kap. 4. Vgl. näheren Nachweis bei *Delitzsch* l. c. p. 60 sq. Matth. 22, 14. Vgl. 20, 16.

[5] Ad Smyrn. c. 5 und c. 7; ebenso Ad Philad. c. 8. Freilich werden diese Stellen sehr bestritten in ihrer Anwendung auf das „schriftliche" Evangelium. Aber unläugbar steht das Wort εὐαγγέλιον im Sinne des geschriebenen Evangeliums Ad Philad. c. 5. Cf. *Delitzsch* l. c. p. 63 sqq. Bestätigt wird diese Interpretation durch eine Stelle Ad Diognet. c. 11.

[6] Kap. 2 (Luc. 6, 20 resp. Matth. 5, 3). Außer den Paulinen Apg. 1; vgl. ebend. 2, 24. 1 Joh. 7 vgl. 4, 3; 1 Petr. 1. 2. 8. 10.

[7] *Euseb.* Hist. eccl. III. 39. [8] *Euseb.* Hist. eccl. III. n. 39 (V. 1258).

§ 2.

Die Apologeten des 2. Jahrhunderts (Justinus, Tatian, Athenagoras, Theophilus).

Bestimmtere Anschauungen über den höhern Charakter der Schrift begegnen uns bei den Apologeten, bei denen hellenistische Bildung mit dem Christenthum sich vermählte. Der von Justinus gezeichnete Entwickelungsgang[1], sein heißes Ringen nach der absoluten Wahrheit, die er endlich in der Lehre des Gekreuzigten fand, ist auch Tatian und Theophilus gemein[2]. Was wunders, wenn sie den sich selbst widersprechenden Systemen der heidnischen Philosophen gegenüber die Erhabenheit, Harmonie und Göttlichkeit der Schrift in der schärfsten Weise betonten?

1. Nur bei den alttestamentlichen Schriftstellern findet sich jene Einheit, welche die Signatur der Wahrheit ist. Sie haben[3] gleichsam mit einem Munde, mit einer Zunge über Gott, den Ursprung der Welt, über die Schöpfung, die Unsterblichkeit der menschlichen Seele, über das künftige Gericht, über alle nothwendigen Wahrheiten in höchster Einmüthigkeit und Uebereinstimmung geredet, wiewohl sie an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten gelebt haben. Diese Harmonie ist so groß, gesteht Justinus im Dialog mit dem Juden Tryphon[4], daß er niemals wagen werde zu behaupten, eine Schriftstelle widerspreche der andern, vielmehr erkläre er sich gern bereit, wenn jemand eine solch scheinbar widersprechende Stelle ihm vorzeige, zu bekennen, er verstehe nicht, was dort gesagt werde; zugleich wolle er in solchem Falle seinen Gegner überreden, mit ihm gleiche Ansicht zu hegen.

2. Die bewunderungswürdige Harmonie der Schrift rührt her von ihrer Inspiration[5] durch denselben Heiligen Geist. Denn die Propheten waren an sich ungebildete, schlichte Leute[6], Hirten. Aber vom Heiligen Geiste und göttlichen Logos erfüllt, schrieben sie erhabene, himmlische Wahrheiten. Die Einwirkung Gottes auf die heiligen Autoren wird bald bezeichnet als ein Getrieben-[7], Bewegtwerden[8], bald heißen sie inspirirt und mit göttlicher Weisheit erfüllt[9], bald haben sie gesprochen im Heiligen Geiste[10] und auf seine Ein-

---

[1] Dial. cum Tryph. Jud. c. II sqq.

[2] Orat. ad Graec. c. 28. 29. Ad Aut. I. 14.

[3] Coh. ad Graec. c. 8 (*Migne* VI. 257). Ad Autol. II. 9 (VI. 1064); II. 35 (VI. 1109). Ebenso III. 12; III. 17. Ferner Coh. ad Graec. c. 8 (VI. 256).

[4] Dial. cum Tr. c. 65 (VI. 625).

[5] διὰ τὸ τοὺς πάντας (προφήτας) πνευματοφόρους ἐνὶ πνεύματι θεοῦ λελαληκέναι. Ad Aut. III. 12 (VI. 1137). Ebenso II. 22 (VI. 1083); II. 20 (VI. 1064. 1065).

[6] Ad Aut. II. 35 (VI. 1109).

[7] Apol. I. 33: Ὅτι δὲ οὐδενὶ ἄλλῳ θεοφοροῦνται οἱ προφητεύοντες, εἰ μὴ λόγῳ θείῳ . . . (VI. 381).

[8] Apol. I. 36 (VI. 385): τὰς λέξεις τῶν προφητῶν . . . λέγεσθαι νομίσητε . . . ἀπὸ τοῦ κινοῦντος αὐτοὺς θείου λόγου.

[9] Ad Aut. II. 9 (VI. 1064): οἱ δὲ τοῦ θεοῦ ἄνθρωποι, πνευματοφόροι πνεύματος ἁγίου καὶ προφῆται γενόμενοι, ὑπ' αὐτοῦ τοῦ θεοῦ ἐμπνευσθέντες καὶ σοφισθέντες ἐγένοντο θεοδίδακτοι καὶ ὅσιοι καὶ δίκαιοι.

[10] Dial. cum Tr. c. 7 (VI. 492): θείῳ πνεύματι λαλήσαντες . . . Ad Aut. I. 14 (VI. 1045): προεῖπον διὰ πνεύματος θεοῦ τὰ προγεγονότα.

wirkung hin[1]. Niemals haben sie ihre eigenen Gedanken ausgesprochen, sondern nur, was Gott ihnen kund gab[2]. Alle ihre Worte sind deshalb nicht dem Menschen, sondern Gott zuzuschreiben.

In schärfster Weise wird der göttliche Factor ausschließlich geltend gemacht. Die Propheten sind der Mund, das Organ des göttlichen Geistes. Wer sie sprechen hört[3], solle nicht meinen, es seien ihre eigenen Worte; sie werden vielmehr gesprochen von dem in ihnen wirkenden, sie bewegenden Logos. Dieser spricht bald in der Person Gottes, bald erscheint er in der Rolle des seinem Vater und Herrn Rede stehenden Volkes, wie es auch bei den Geschichtschreibern Sitte ist, daß einer zwar alles aufzeichnet, verschiedene Personen aber redend einführt. Deshalb führte Justinus auch die prophetischen Schriften so an, als wenn nur Gott in ihnen spricht[4].

Wie streng Justinus über die Inspiration dachte, erhellt auch aus dem Umstand, daß er die Fabel von dem übernatürlichen Ursprunge der Septuaginta getreulich berichtet[5]. Er erzählt, Ptolemäus habe 70 gelehrte Juden aufgefordert, die heiligen Bücher der Hebräer ins Griechische zu übertragen. Um nun allen Verdacht einer Fälschung zu beseitigen, habe er den 70 Interpreten 70 Zellen angewiesen, in denen sie, getrennt voneinander, ihre Aufgabe lösten. Wie erstaunte der König, als er sah, wie nicht nur eine vollständige Uebereinstimmung über den Sinn, sondern sogar über die einzelnen Wörter in ihren Elaboraten herrschte! Er erkannte hierin nach Justinus das Walten des göttlichen Geistes und verehrte die Bücher als heilige.

Auch Tatian huldigt einem solch strengen Inspirationsbegriff. Er nennt die Schrift in höchstem Grade göttliche Aussprüche und Worte[6]. Ebenso sind nach Theophilus die Propheten ganz passiv bei der Inspiration[7].

3. Mantisch anklingender Inspirationsbegriff.

Justinus und Athenagoras gingen aber noch über diese Verbalinspiration hinaus; beeinflußt von der philonischen Religionsphilosophie scheinen sie sogar den aus dem Heidenthume stammenden mantischen Inspirationsbegriff vertreten zu haben.

Dieser Begriff findet sich ausgesprochen in jener berühmten Stelle des Justinus, wo er die Propheten vergleicht mit starren, des Bewußtseins und der Willensfreiheit baren Instrumenten; im Zustand der Inspiration sei ihnen

---

[1] Coh. ad Graec. c. 12 (VI. 263): ἱστορία, ἣν ἐκ θείας ἐπιπνοίας Μωϋσῆς γέγραφε τοῖς Ἑβραίων γράμμασι.

[2] Coh. ad Graec. c. 10 (VI. 261). [3] Apol. I. 36 (VI. 385).

[4] Apol. I. 33 (VI. 381). Ferner c. 41; c. 61. Ib. I. 35 (VI. 384). Dial. cum Tr. c. 16 (VI. 512). Ib. c. 25 (VI. 529). Ferner c. 22. 34. 37. 133.

[5] Coh. c. 13 (VI. 265).

[6] Orat. ad Graec. c. 12 (VI. 832): τὰς θειοτάτας ἑρμηνείας. Ib.: θείας ἐκ φωνήσεως λόγους.

[7] Ad Aut. II. 9 (VI. 1064): ὄργανα θεοῦ γενόμενοι καὶ χωρήσαντες σοφίαν τὴν παρὰ θεοῦ, δι' ἧς σοφίας εἶπον καὶ τὰ περὶ τῆς κτίσεως τοῦ κόσμου καὶ τῶν λοιπῶν πάντων. Cf. II. 33 (VI. 1105): ὑπὸ πνεύματος ἁγίου διδασκόμεθα, τοῦ λαλήσαντος ἐν τοῖς ἁγίοις προφήταις καὶ τὰ πάντα προκαταγγέλλοντος. Den ersten Vers der Genesis führt er an mit den Worten: Μωσῆς δὲ, μᾶλλον δὲ ὁ λόγος ὁ τοῦ θεοῦ ὡς δι' ὀργάνου δι' αὐτοῦ φησιν. Ib. II. 10. Kaulen hat auch bemerkt, wie die Apologeten wörtliche Citate der Schrift einführen (vgl. Geschichte der Vulgata).

nichts nöthig gewesen, als sich rein der Einwirkung des Geistes hinzugeben, damit das himmlische Plektron, wie einer Cither oder Leier, sich ihrer bediente und ihnen göttliches Wissen mittheilte [1].

Ebenso stellt Athenagoras [2] den widersprechenden Ansichten der heidnischen Philosophen die untrüglichen Zeugnisse der Propheten gegenüber; es wäre unvernünftig, dem Geiste Gottes, der den Mund der Propheten als sein Organ bewegte, untreu zu werden und menschlichen Meinungen anzuhängen.

Daß in diesen Sätzen der mantische Inspirationsbegriff ausgesprochen sei, will Delitzsch [3] auf folgende Weise begründen:

a) Jenes Bild des hl. Justinus bezeichnet auch bei Philo die mantische Inspiration. Justinus bezeugt aber, die Bücher Philo's, τοῦ σοφωτάτου [4], seien ihm nicht unbekannt.

b) Athenagoras behauptet an einer andern Stelle [5], alle Propheten hätten im Zustand der Ekstase auf Antrieb des göttlichen Geistes, was ihnen inspirirt wurde, ausgesprochen, der Heilige Geist bediente sich ihrer wie ein Flötenspieler seiner Flöte.

c) Justinus berichtet, was er von der wahnsinnigen Sibylla gehört hatte, als glaubwürdig und führt billigend die Ansicht Plato's ein, daß die gottbegeisterten Seher nicht wissen, was sie aussprechen [6].

d) Der aus der Kirche hervorgegangene Montanismus zeige, daß die mantische Inspiration in jener Zeit selbst innerhalb des Christenthums Anhänger zählte [7].

Gegen diese Auffassung von Delitzsch u. a. traten auf: Rudelbach [8], Meier [9] auf protestantischer Seite; Crets auf katholischer Seite [10]. In der That scheint Justinus den Propheten nicht alle Empfindung und alles Bewußtsein abzusprechen. Derselbe theilt ihnen während des Schreibens Bewunderung und andere Affecte zu [11], ja sogar einen Einfluß auf die Darstellung [12]. Bei Athenagoras jedoch finde ich keine solch mildernde Stellen.

---

[1] . . . ἀλλὰ καθαροὺς ἑαυτοὺς τῇ τοῦ θείου πνεύματος παρασχεῖν ἐνεργείᾳ, ἵν' αὐτὸ τὸ θεῖον ἐξ οὐρανοῦ κατιὸν πλῆκτρον, ὥσπερ ὀργάνῳ κιθάρας τινὸς ἢ λύρας τοῖς δικαίοις ἀνδράσι χρώμενον, τὴν τῶν θείων ἡμῖν καὶ οὐρανίων ἀποκαλύψῃ γνῶσιν. Coh. ad Graec. c. 8 (*Migne* VI. 256. 257).

[2] ὡς ἔστιν ἄλογον παραλιπόντας πιστεύειν τῷ παρὰ τοῦ θεοῦ πνεύματι, ὡς ὄργανα κεκινηκότι τὰ τῶν προφητῶν στόματα, προσέχειν δόξαις ἀνθρωπίναις. Suppl. pro Christ. c. 7 (VI. 903).

[3] L. c. p. 46 sqq. [4] Coh. ad Graec. c. 9. 10. 13.

[5] προφητῶν, οἳ κατ' ἔκστασιν τῶν ἐν αὐτοῖς λογισμῶν κινήσαντος αὐτοὺς τοῦ θεοῦ πνεύματος, ἃ ἐνηργοῦντο ἐξεφώνησαν, συγχρησαμένου τοῦ πνεύματος ὡσεὶ καὶ αὐλητὴς αὐλὸν ἐμπνεύσαι, τί οὗτοι; Suppl. pro Christ. c. 9 (VI. 905. 906). Auch Justin (Dial. cum Tr. c. 115) sagt von der Sacharja aus, sie habe eine ekstatische Vision gehabt. Doch gilt das nur für diesen einzelnen Fall, nicht für den Prophetenstand überhaupt.

[6] Apol. II. 13. Die Stelle über die Sibylla Coh. ad Graec. c. 37.

[7] Näheres im folgenden Paragraph.

[8] Zeitschrift für die gesammte lutherische Theologie und Kirche, 1. Jahrg. 1840, 1. Quartalheft S. 27.

[9] Meier, Lehrbuch der Dogmengeschichte, 2. Aufl. von G. Baur, besonders S. 68.

[10] *Crets* l. c. p. 170. 171.

[11] Τοῦτο θαυμάζων Ἡσαΐας ἔφη. Dial. cum Tr. c. 118 (VI. 749).

[12] Coh. c. 35 (VI. 304).

Es wird sich mit diesem Punkte verhalten, wie mit so vielen dogmengeschichtlichen Fragen. Die Pietät gegen die ehrwürdigen Gestalten des christlichen Alterthums wird sich scheuen, in unklaren und zweideutigen Ausdrücken früherer Väter spätere häretische Gegensätze vertreten zu finden. Die Lehre dieser Väter bildet übrigens für die Feststellung des traditionellen Inspirationsbegriffes kein Präjudiz, jene Stellen geben nicht den für alle Bücher geltenden Wesensbegriff, sie gehen zunächst nur auf die prophetische Inspiration, höchstens auf die alttestamentlichen Bücher. Dann muß aber immer wieder daran erinnert werden, dem christlichen Alterthum, wie Philo, lag die Scheidung des Inspirationsbegriffes in den Act der übernatürlichen Mittheilung und den Act der Uebermittlung an andere noch ganz ferne. Was der eben beschriebene Inspirationsbegriff in Wirklichkeit besagt, ist nur, daß im Momente der innern Offenbarung Entzückung und Entrückung stattfinden könne. Zwei Stellen finden sich bei Justinus, wo die prophetische Offenbarung und die Aufzeichnung derselben geschieden ist, aber ohne nähere Angabe über das gegenseitige Verhältniß. Das eine Mal heißt es: die Propheten haben geredet im Heiligen Geiste, auch ihre Schriften sind noch bei uns vorhanden und stiften großen Nutzen[1]; das andere Mal[2]: es gab bei den Juden eine Klasse von Männern, durch welche der Heilige Geist die Zukunft vorhersagte. Die Weissagungen dieser Männer bewahrten die Herrscher von Juda sorgfältigst auf, wie sie ausgesprochen wurden bei den Prophezeiungen und von den Propheten selbst in ihrer Muttersprache (in Büchern) aufgezeichnet wurden.

4. Durchgängige Realinspiration.

In den bereits citirten Stellen[3] scheint die Inspiration beschränkt zu werden auf die religiösen Wahrheiten, besonders auf die im Pentateuch ausgesprochenen Glaubenssätze[4]. Allein nach allgemeiner Lehre der Apologeten sind alle in der Schrift enthaltenen Wahrheiten inspirirt.

a) Justinus citirt sehr häufig die Psalmen und Sprichwörter. Ebenso Athenagoras und Theophilus[5].

b) Wie Philo und Josephus, nennen die Apologeten alle alttestamentlichen Schriftsteller Propheten[6].

c) Justinus citirt bisweilen die geschichtlichen Abschnitte des Pentateuch in derselben Weise wie Prophetien[7]; er erklärt manche Stellen allegorisch[8].

d) Besonders entscheidend ist aber, daß die historischen Bücher ausdrücklich von prophetischer Inspiration abgeleitet werden[9].

---

[1] Dial. cum Tr. c. 7 (VI. 492).

[2] Apol. I. 31 (VI. 376): . . . ὡς ἐλέχθησαν ὅτε προεφητεύοντο τῇ ἰδίᾳ αὐτῶν Ἑβραΐδι φωνῇ ἐν βιβλίοις ὑπ' αὐτῶν τῶν προφητῶν συντεταγμένας κτώμενοι . . . Dagegen wird die Inspiration ausdrücklich erwähnt Coh. n. 12 (VI. 264), wo die Priorität der mosaischen Bücher gegenüber der griechischen Literatur behauptet wird.

[3] Cf. Coh. ad Graec. c. 8. Ad Aut. II. 35.

[4] So urtheilt Hagenbach, Lehrbuch der Dogmengeschichte, 5. Aufl., S. 64.

[5] Dial. cum Tr. c. 61. Suppl. pro Christ. c. 10 (Prov. 8, 22); c. 18 (Prov. 21, 1). Ad Aut. II. 38 (Prov. 3, 8).

[6] Coh. ad Graec. c. 10 (VI. 261). Apol. I. 32: Moses ist der erste der Propheten. c. 59. Coh. ad Graec. c. 31 wird das erste Buch der Könige ein prophetisches genannt.

[7] Dial. cum Tr. c. 58. 126. [8] Ib. c. 14. 42.

[9] Vgl. die bereits citirte Stelle Coh. c. 35. n. 11 (VI. 304): ταῖς θείαις τῶν προφητῶν ἱστορίαις. Ad Aut. II. 9 (VI. 1064): Die Propheten haben alles in schönster Uebereins

5. Inspiration des Neuen Testamentes.

Der bisher entwickelte Inspirationsbegriff gilt nur für das Alte Testament. Doch ist es von Justinus ausgemacht, daß er auch die Denkwürdigkeiten der Apostel (τὰ ἀπομνημονεύματα mit oder ohne ἀποστόλων vorkommend = die vier Evangelien), die Apokalypse, einige Paulinen und den Brief an die Hebräer[1] für inspirirt ansah. Auch sein Schüler Tatian citirt einzelne Stellen des Neuen Testamentes als canonisch; ebenso Theophilus[2]. Aber über den Begriff der Inspiration dieser neutestamentlichen Schriften läßt sich nichts feststellen. Von nun an ist auch die getrennte Behandlung der alt- und neutestamentlichen Bücher nicht mehr erforderlich, da selbst von den Gegnern eingeräumt wird, daß seit Theophilus die beiden Testamente gleiches Ansehen genossen haben. Einzelne widersprechende Zeugnisse späterer Schriftsteller beweisen nichts gegen den herrschenden Glauben[3].

§ 3.

Außerkirchliche Meinungen und ihre Bekämpfung.

1. Die absoluten Gegner der Offenbarung, ein Celsus, Porphyrius, Hierokles, später Julian der Apostat, waren consequent auch Gegner der Schriftoffenbarung. Hier möge in Kürze nur von jenen mehr oder minder noch offenbarungsgläubigen Secten geredet werden, welche besondere Ansichten über die Heilige Schrift und deren Entstehung vertraten. Zunächst muß uns hier der Begriff der Prophetie beschäftigen, weil das Alterthum noch nicht die Grenzscheide zwischen Prophetie und Schriftinspiration scharf gezogen hatte.

Der Montanismus stellte den Begriff der ekstatischen Begeisterung in der ganzen Schroffheit auf. So antignostisch die Tendenz jener Secte war, so strebte sie doch über die einfache Pistis der Katholiken hinaus und verfiel den speculativen Ausschreitungen der Gnostiker gegenüber auf praktisch-ethischem Gebiete in das andere Extrem der schärfsten Ueberspannung des göttlichen Gnadenfactors. Es ist die Meinung des Tübinger Kritikers Schwegler[4], dieser mantische Inspirationsbegriff, wie er Vertretung gefunden bei Philo, manchen Apologeten, bei den Montanisten insbesondere, sei nicht aus dem Heidenthum, sondern dem Judenthum oder vielmehr dem Ebionitismus, dieser ursprünglichen Form des Christenthums, hervorgegangen.

---

stimmung erzählt: τάτε πρὸ αὐτῶν γεγενημένα, καὶ τὰ κατ' αὐτοὺς γεγονότα καὶ τὰ καθ' ἡμᾶς νυνὶ τελειούμενα. Ib. c. 30 (VI. 1100): Ταῦτα δὲ πάντα ἡμᾶς διδάσκει τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, τὸ διὰ Μωσέως καὶ τῶν λοιπῶν προφητῶν, ὥστε τὰ καθ' ἡμᾶς τοὺς θεοσεβεῖς ἀρχαιότερα γράμματα τυγχάνει, οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ ἀληθέστερα πάντων συγγραφέων καὶ ποιητῶν δείκνυται ὄντα. „Schon äußerlicher ist die Inspirationslehre gefaßt bei Theophilus, wo bereits die Richtigkeit der mosaischen Chronologie und Aehnliches aus der göttlichen Eingebung hergeleitet wird," sagt derselbe Hagenbach a. a. O. S. 64.

[1] Cf. *Delitzsch* l. c. p. 93. Hier können nur die Resultate angeführt werden, da eine weitere Ausführung und Begründung mehr in die Geschichte des Canons gehört. Vgl. auch Zahn, Geschichte des neutestamentlichen Canons. I. Bd.

[2] *Delitzsch* l. c. p. 95 sqq.

[3] Näheres über des Justinus Inspiration in dem Artikel „Die hermeneutischen Grundsätze des Justinus M." von Grube im Katholik, 1880, I. 1 ff.

[4] Der Montanismus und die christliche Kirche S. 78 ff.

Nun tragen aber die aus jenen ebionitischen Kreisen stammenden Pseudoclementinen gerade bezüglich der Prophetie eine so grundverschiedene Anschauung vor, daß die Schwegler'sche Ausflucht, die Bekämpfung des montanistischen Begriffes in jener Schrift sei bloß scheinbar, weil dadurch der Ebionitismus in die gerade entstehende katholische Kirche eingeführt werden sollte[1], jeden Halt verliert. Denn die Pseudoclementinen nehmen so entschieden Stellung gegen den gebundenen Inspirationsbegriff, nicht bloß den Montanismus überhaupt, daß dieses Mittel, den Katholicismus für sich zu gewinnen, ganz sicher seinen Zweck verfehlt hätte. Mit der energischen Bekämpfung der paulinischen Offenbarungen und der Mantik[2] verbinden sie die Ansicht[3], ein wahrer Prophet müsse ein immer gegenwärtiges, mit Klarheit und Selbstbewußtsein erfaßtes Wissen haben, jede Ekstase rühre von den Dämonen her, die Offenbarungsform der Gesichte und Träume sei eine ganz untergeordnete. Daher unterscheiden sie eine männliche, gute, klare Prophetie von der weiblichen, dunkeln. Dieser auf die Spitze getriebene Prophetiebegriff steht also gnostisch-theosophischen Anschauungen viel näher als den katholischen, kann also nicht die Quelle des montanistischen Begriffes sein. Uebrigens haben wir bereits früher gefunden, daß nicht das Judenthum, wohl aber das Heidenthum den Platonismus, diese Ueberschätzung des göttlichen Gnadeneinflusses, kennt. Damit stimmt auch die Thatsache überein, daß Montanus ein heidnischer Priester der Göttin Cybele in Phrygien gewesen, deren Cult mit enthusiastischer Ekstase verbunden war[4]. Wenn in anderen Punkten die Montanisten so scharfe Gegner des Heidenthums waren, so erklärt sich das aus der bei jedem Wechsel der religiösen Anschauung wiederkehrenden Stellung gegen das frühere Bekenntniß.

Nach dem Montanismus gilt nun als Merkmal des wahren Propheten, daß er seiner nicht mächtig sei: Gott allein wacht, der Mensch schläft[5].

Ein Hauptvorkämpfer des Montanismus ward der unglückliche Tertullian. In seiner vormontanistischen Periode stellt er sehr wichtige Momente des Begriffes auf. Er nennt die Heilige Schrift Gottes Aussprüche[6], göttlich[7], die Inspirirten Spiritu divino inundatos[8]. Die Annahme des Neuen Testamentes gilt ihm als Criterium der Christlichkeit[9]. Es ist nicht auffällig, wenn der Apostel, von demselben Geiste getrieben wie der Verfasser der Genesis, ein und dasselbe Wort angewendet hat (= femina)[10]. Nach Baurs Ver-

[1] Schwegler a. a. O. S. 149 ff. [2] Hom. 3, 13.

[3] Hom. 17, 14: ὁ προφήτης . . πληροφορήσας πρῶτον περὶ τῶν ἐναργῶς ὑπ' αὐτοῦ λεγομένων ἀσφαλῶς πιστεύεται ἀληθὴς ὢν προεπιγνωσθείς . . . Ferner 3, 13: Hier wird die Prophetie auch nach der Seite hin bestimmt, daß ein Prophet nur manchmal, wenn er den Geist hat, Einsicht besitzt. So kommen nach hom. 2, 46 in der Schrift viele Gottes unwürdige Stellen vor, die nicht von prophetischer Hand herrühren. Epiphanius und Methodius berichten auch, daß die Ebioniten die alttestamentlichen Propheten ansahen als συνέσεως προφῆται καὶ οὐκ ἀληθείας (haer. 30, 16), ἐξ ἰδίας κινήσεως. Der veräußerlichte Prophetiebegriff findet sich besonders hom. 17, 18. Auch die bekannte Didache scheint c. 11—13 diese nüchterne Anschauung zu vertreten.

[4] Lib. de Trinitat. von *Didymus*.

[5] *Epiph.* Haer. 48, 4 (XLI. 862): Εὐθὺς γὰρ ὁ Μοντανός φησιν, ἰδοὺ ἄνθρωπος ὡσεὶ λύρα κἀγὼ ἵπταμαι ὡσεὶ πλῆκτρον.

[6] Apol. c. 31 (I. 446). Cf. De anima c. 28 (II. 697).

[7] Apol. c. 20 (I. 389). [8] Ib. c. 18 (I. 378).

[9] De praescr. c. 22. Adv. Marc. 4, 2 (II. 363). [10] De or. c. 17.

muthung hätte auch Tertullian zuerst das Wort inspiratio in den dogmatischen Sprachgebrauch eingeführt[1].

In einem montanistischen Werke unterscheidet der Kirchenschriftsteller zwischen dem apostolischen und dem allen Menschen gemeinsamen Geist[2]. Das schließt er aus 1 Kor. 7, 40: „Ich meine aber, daß auch ich den Geist Gottes habe." Denn diese Berufung wäre überflüssig, wenn der Apostel mit diesen Worten nur den allen Christen gemeinsamen Geist, der auch in ihm wirkte, bezeichnen wollte. Im selben Zusammenhang beruft sich auch Tertullian auf den Apostel Paulus für seine montanistische Anschauung von der Wiederverheiratung. Da nämlich 1 Kor. 7, 25 der hl. Paulus *seinen* Rath dem Gebot des Herrn entgegenstellt, so ist es für Tertullian ausgemacht, daß die nachsichtige Beurtheilung der Doppelehe nur einen menschlichen Rath des Apostels darstelle, während die Empfehlung der Virginität auf die Inspiration des Heiligen Geistes zurückzuführen sei[3]. Seiner Sondermeinung zuliebe läugnet also Tertullian die durchgängige Inspiration des Apostels; wie mit dem materiell-menschlichen Ursprunge von biblischen Angaben noch formell die Inspiration der Schrift zu vereinbaren sei, bleibt außer Discussion. Nur eine zu weite Ausdehnung des Begriffes, keine Abschwächung, liegt in der Meinung des Tertullian, auch die Sibylla und das Buch Henoch seien inspirirt[4]; ebenso ist es nur ein allgemeiner Sprachgebrauch des Wortes inspirare[5], wenn es in einer Schrift heißt, jedes zur Erbauung dienende Buch sei göttlich inspirirt[6].

In seiner vollen Schärfe vertritt Tertullian den montanistischen Begriff an zwei Stellen, wo er prophetische Offenbarung mit Raserei, Wahnsinn identificirt. Das Merkmal des höchsten prophetischen Zustandes sei excidere sensu[7].

Gegen solche Ueberspannung der Inspiration erhoben sich in der alten Kirche viele Gegner. Ein Rhetor Miltiades schrieb gegen den Montanismus ein Buch, von dem uns aber nur der Titel aufbewahrt ist, „daß der Prophet nicht in Ekstase reden dürfe"[8]. Hippolyt verfaßte ein Werk De charismatibus apostolica traditio[9]; ebenso bekämpfte er den montanistischen Begriff in der Schrift De Christo et Antichristo[10]. Gegner waren ferner No-

---

[1] Dogmengeschichte S. 387.

[2] De exhort. cast. 4 (II. 920): Proprie enim Apostoli Spiritum Sanctum habent in operibus prophetiae et efficaciae virtutum documentisque linguarum.

[3] Ib.: Cum veniam facit, hominis prudentis consilium allegat; cum autem continentiam indicit, Spiritus Sancti consilium affirmat. Vgl. Adv. Marc. 1, 20, wo er den Streit des hl. Paulus mit Petrus aus unerleuchtetem Neophyteneifer ableitet.

[4] Adv. nat. lib. II. 12 (I. 603); De cult. fem. lib. II. 10 (I. 1328).

[5] De cult. fem. lib. I. 3 (I. 1308).

[6] Vgl. *Denzinger*, Vier Bücher religiöser Erkenntniß II. 114.

[7] De anim. c. 6; ferner adv. Marc. 4, 22 (II. 413): Gratiae convenit ecstasis, id est amentia. In spiritu enim constitutus . . . necesse est excidat sensu . . . Außerdem soll er ein Werk de ecstasi dieses Inhalts geschrieben haben, das aber verloren ist. Vgl. *Alzog*, Patrologie, 3. Aufl., S. 183 (nach Hieronymus im catalogus scriptorum).

[8] *Euseb.* Hist. eccl. 5, 17 (XX. 474): περὶ τοῦ μὴ δεῖν προφήτην ἐν ἐκστάσει λέγειν.

[9] *Migne* X. 869 (verloren). Cf. *Noët.* n. 9. Erstere Schrift des hl. Hippolyt wird identificirt mit Const. Apost. lib. VIII. c. 12. Vgl. *Alzog*, Patrologie S. 114.

[10] X. 728 f. Daselbst wird auch die göttliche Einwirkung mit den von Athenagoras und Justinus gebrauchten Bildern beschrieben. Bei ihm findet sich auch der später typisch

vatian [1], der Presbyter Cajus [2], Athanasius [3], auch Origines, Chrysostomus, Epiphanius, Hieronymus, welch letztere ich an ihrer Stelle mit dem Zeugnißmaterial anführen werde.

In diesem Zusammenhang mögen noch die sonstigen Aeußerungen des Cajus und Athanasius sowie vereinzelte zeitgenössische Quellen Platz finden.

Cajus nennt die heiligen Bücher „Schrift Gottes" [4]. In dem oftmals Cajus zugeschriebenen Muratorischen Fragmente heißt es: „Lucas schrieb in seinem Namen ... Wie er das Ziel erreichen konnte." Dagegen führt der Verfasser das Evangelium nach Johannes auf eine Offenbarung zurück [5]. Arnobius spricht von inconcinnae phrases, von soloecismi und barbarismi der Schrift [6], nennt den Stil sermo trivialis et sordidus [7]. Lactantius ist die Schrift divinae litterae [8]. Athanasius bezeugt: „Die ganze Schrift, Altes und Neues Testament, ging aus göttlicher Inspiration hervor ..." [9] Die Acta Sanctorum Boll. berichten von dem Gespräche des hl. Speratus mit dem ihn untersuchenden Proconsul Saturninus: „Welche Bücher verehrt ihr?" Darauf antwortete der heilige Martyrer: „Die vier Evangelien ... und die ganze göttlich inspirirte Lehre." [10]

2. In geradem Gegensatz zum Montanismus tritt uns bei den gnostischen Secten eine Ueberspannung des menschlichen Factors entgegen, wie im allgemeinen bei ihrer Offenbarungstheorie, so auch bei ihren Anschauungen über die Heilige Schrift. Nicht als ob die eigentlichen Gnostiker den göttlichen Ursprung der Schrift, insbesondere des Alten Testamentes, geläugnet hätten, aber sie behaupteten, das redende und handelnde Wesen sei nicht der vollkommene, höchste Gott, sondern der Demiurgos. Nach den verschiedenen Vorstellungen über den Demiurgos erscheinen die Ansichten der Gnostiker über das Alte Testament in zwei Modificationen. Die einen betrachten, wie Marcion und sein Schüler Apelles, den Demiurgos als ein Gott feindseliges Wesen: sie nehmen daher keinen Zusammenhang zwischen beiden Testamenten an; die anderen betrachten ihn als ein Gott untergeordnetes und beschränktes, aber nicht feindseliges Wesen, das der von Gott ihm mitgetheilten Ideen erst bei Erscheinung Christi bewußt wird [11]. Im übrigen bietet die Lehrmeinung der Gnostiker über die Schrift ein so buntes Bild, daß die einzelnen Variationen füglich einer ausführlichern Geschichte des Canons überlassen bleiben müssen. Diese Träumereien sind nur ein reines Willkürspiel, meist in dogmatischem Interesse, das zur Verstümmelung oder Verwerfung bald dieser, bald jener heiligen Bücher führt [12].

---

gewordene Parallelismus zwischen dem verbum Dei increatum (Logos) und creatum (Bibel). Lib. de Theol. et Incarn. c. 3 (*Migne* X. 836).

[1] De Trinit. Dei c. 29. [2] Διάλογος πρὸς Πρόκλον (verloren).

[3] Orat. III. contr. Arian. c. 47. bes. aber c. 29. [4] *Euseb.* Hist. eccl. (XX. 273).

[5] Text auch bei Kaulen, Einleitung in die Heilige Schrift S. 29.

[6] C. gentes lib. I. c. 39. [7] Ib. lib. I. c. 58.

[8] Div. inst. lib. 6, 21 (VI. 713). Vgl. daselbst sein Urtheil über die Schöngeister, welche simplicem communemque sermonem pro *sordido* aspernantur.

[9] Ep. ad Marcell. de Interpret. Ps. (XXVII. 11). [10] 17. Jul. p. 214.

[11] Neander, Dogmengeschichte S. 95.

[12] Näheres: *Epiphan.* Haer. lib. 33. c. 111. lib. 41. 42 und sonst. *Irenäus* 4, 35. 1, 3 u. a. Denzinger a. a. O. S. 288 ff. *Sonntag* l. c. p. 108. Manning, Vernunft und Offenbarung S. 130. Adv. Faust. lib. 32. c. 7.

Von den übrigen Secten verdienen hier noch Erwähnung die Manichäer, nach denen die heiligen Autoren manches unklugerweise behaupteten[1]. Besonders die alttestamentlichen Prophetien gereichten ihnen zum Anstoß. Aëtius und seine Anhänger wie auch die Anomäer bestritten die Autorität des Neuen Testamentes, weil die Apostel manches als bloße Menschen gesprochen hätten[2].

Diese und ähnliche Anschauungen fanden bei den gleichzeitigen und nachfolgenden Vätern entschiedene Bekämpfung, und nur durch diese Gegenschriften haben wir auch Kunde erhalten über manche dieser Secten. Einzelne Stellen aus den hierher gehörenden Vätern (Irenäus, Origenes, Epiphanius, Eusebius, Theodoret, Hieronymus und Augustinus) werden gelegentlich noch vorgebracht werden, hier sei nur erwähnt, was ein Anonymus (nach Simar ist es der Presbyter Cajus) über den Gnostiker Artemon schreibt: Wer die Schrift fälschen könne, glaubt entweder nicht, daß dieselbe vom Heiligen Geist dictirt ist, dann ist er ein Ungläubiger; oder er hält sich für weiser als den Heiligen Geist, dann ist er ein Teufel[3]. Ebenso mögen hier die schönen, bescheidenen Worte des hl. Irenäus, die er den über der Fülle schwieriger Stellen des Alten Testamentes auf die Gewaltstreiche der Verwerfung oder Verstümmelung jener Bücher verfallenden Gnostikern vorhält, Erwähnung finden: „Wenn wir auch nicht alle Fragen und Räthsel der Schrift lösen können, so wollen wir doch nicht einen andern Gott suchen in der Schrift als den, der ist. Dieses Zugeständniß wollen wir dem Worte Gottes machen, weil wir wohl wissen, daß die Schrift vollkommen ist als das Wort Gottes und des Heiligen Geistes.“[4]

§ 4.

Die alexandrinische Schule.

Literatur: 1. Die Schulen von Antiochia, Edessa und Nisibis, von Dr. H. Kihn, Weißenburg 1865—1867. — 2. Theodor von Mopsuestia, von Dr. H. Kihn, Freiburg 1880. — 3. Die antiochenische Schule, von Ph. Hergenröther, Würzburg 1866. — 4. Origenes, von Redepenning, Bonn 1841.

I. Uebergang. In Alexandrien, seit der Ptolemäer glanzvoller Epoche der Hauptherd heidnischer Speculation, hatte einst Philo eine Vermittelung gesucht zwischen starrem Judenthum und heidnischer Philosophie. Den Weg zu diesem Ziel bahnte ihm die allegorische Auffassung des Alten Testamentes, jene Methode, die schon Plato seinen Schülern zur Deutung des Homer empfohlen, und welche die Philosophen mit Vorliebe gebrauchten, um die Göttermythen dem Spott der Gebildeten zu entziehen[5]. Wiederum entstand in Alexandrien, den gnostischen Verirrungen und der heidnischen Philosophie gegenüber, das dringende Bedürfniß, die christliche Lehre philosophisch zu begründen[6], und wiederum ward die allegorische Schrifterklärung der Weg, den die alexandrinische Schule einschlug. Leider führte dieser erste Anlauf zu einer wissenschaftlichen Exegese zum Extreme eines einseitigen Idealismus. Die ungebühr-

[1] Faustus in disput. 16, 3 bei Augustinus. Näheres *Sonntag* l. c. p. 109.
[2] *Epiph.* Haeres. lib. 56. [3] *Euseb.* Hist. eccl. 5, 28 (XX. 517).
[4] *Irenaeus* adv. haer. 2, 28. 2 (VII. 304).
[5] Vgl. Kihn, Theod. v. Mops. S. 20. [6] Vgl. Hergenröther a. a. O. S. 3.

liche Ueberspannung des Inspirationsbegriffes im Systeme des dreifachen Schriftsinnes „führte mit innerer Nothwendigkeit zu den gefährlichsten Verirrungen und artete aus in eine willkürliche Spielerei [1].

Auf dieser Grundlage gehe ich zur Einzelentwickelung über:

II. Clemens Alexandrinus. Ihre höchste Blüte und schärfste Ausprägung fand die alexandrinische Schule in Clemens und Origenes. Beide Männer werden also diese Richtung des Inspirationsbegriffes am besten kennzeichnen. Nach Clemens ist

1. die vollkommenste der Offenbarungen, abgesehen von der Erscheinung des Logos im Fleische, die uns unmittelbar von Gott durch den Sohn mitgetheilte, welche in der Heiligen Schrift, dem Alten und Neuen Testamente, enthalten ist [2]. Diese ist ein Werk göttlicher Eingebung, einer Einhauchung [3].

2. Aber auch von den heidnischen Philosophen sagt Clemens, sie hätten Gott erkannt [4] durch Inspiration des Logos. Deswegen haben rationalistische Theologen [5] behauptet, des Clemens Inspirationsbegriff verwische den supranaturalistischen Charakter. Wenn sich aber auch ein leiser Anflug von Gnosticismus bei ihm findet, so beschränkt er doch den Bereich der Vernunfterkenntniß auf die natürlichen Wahrheiten, wie die Gotteserkenntniß, und gesteht auch in diesem Gebiet nur unvollkommenes Wissen zu [6]. Weit erhabener sei die prophetische Erleuchtung. Die prophetischen Schriften sind Orakel, welche die Wahrheit begründen; von ihnen werde kein Accent unerfüllt bleiben [7]. Clemens scheint sogar die Inspiration bis auf das Einzelne des Ausdruckes auszudehnen. Vom 2 Tim. 3, 15 ausgehend, wo er das dort vorkommende ἱερὰ γράμματα als heilige Buchstaben deutet, nennt er die Buchstaben in Wahrheit heiligend; ganz folgerichtig, meint er, nenne darum der Apostel die aus solchen heiligen Buchstaben und Silben bestehende Schrift inspirirt [8].

3. Eine von späteren Theologen angerufene Stelle zum Nachweis, daß göttlicher Antrieb zum Begriffe der Inspiration gehört, findet sich in der von Eusebius aus dem verlorenen Werke des Clemens, „den Hypotyposen", auf-

---

[1] Vgl. Dr. O. Bardenhewer, Polychronius S. 2.

[2] Strom. 6. [3] Strom. 6.

[4] Coh. c. 6 (*Migne* VIII. 176): κατ' ἐπίπνοιαν αὐτοῦ. Ib. col. 180 sagt er von den Schriften der Heiden: ἐπιπνοίᾳ θεοῦ ἀναγεγραμμένα πρὸς αὐτῶν. Ebenso c. 7.

[5] Wegscheider und Hase, Dogm. § 198. S. 378. Das entgegengesetzte Urtheil Baumgarten-Crusius II. S. 54. Anm. a.

[6] Coh. c. 6—8. [7] Ib. c. 9 col. 193: ὧν οὐδὲ κεραία παρελεύσεται.

[8] Coh. c. 9 col. 199: ἱερὰ γὰρ ὡς ἀληθῶς τὰ ἱεραποιοῦντα καὶ θεοποιοῦντα γράμματα· ἐξ ὧν γραμμάτων καὶ συλλαβῶν τὰς συγκειμένας γραφάς, τὸ σύνταγμα, ὁ αὐτὸς ἀκολούθως Ἀπόστολος θεοπνεύστους καλεῖ. Aehnlich bemerkt er zu 1 Cor. 3, 2 (Ich gab euch Milch . . .): τὸ ἐν τῷ Ἀποστόλῳ ἅγιον πνεῦμα . . . λέγει. Paed. I. 6 (*Migne* VIII. 308). Nächst den Apologeten soll Irenäus nach Tholuck (Realencyklopädie, 1. Aufl.) zuerst eine solche Verbalinspiration vertreten haben, allein die dafür angeführte Stelle (Adv. haer. III. 16. 2 [VII. 921]): Potuerat dicere Matthaeus: Jesu vero generatio sic erat — er las nämlich nur Χριστοῦ ohne Ἰησοῦ, wie die neutestamentlichen griechischen Handschriften haben, sonst würde seine Angabe nicht beweisen — sed praevidens Spiritus Sanctus depravatores . . . per Matthaeum ait: Christi autem gen. . . .) geht doch nur auf einen einzelnen Fall und wird reichlich aufgewogen durch Adv. haer. III. lib. 3. 7. n. 2 (*Migne* VII. 865): Quoniam autem hyperbatis frequenter utitur Apostolus propter *velocitatem sermonum suorum* et propter *impetum*, qui in ipso est spiritus, ex multis quidem aliis est invenire. Ebenso lib. 3. 7. 1 (ib. col. 864) c. 864.

bewahrten Nachricht, Johannes habe, bewogen von seinen Freunden, vom Heiligen Geiste getrieben, sein Evangelium abgefaßt [1].

4. Er verwirft durchaus nicht den Literalsinn, aber dieser führe zu einem bloßen Elementarglauben, der allegorische erst zur wahren Erkenntniß [2]. Die ganze Heilige Schrift enthalte einen verborgenen geistigen Sinn [3] — er gehört also zum Wesen der Inspiration.

III. Origenes. 1. Theologischer Factor: Die Theorie des Origenes ist der Theosophie Philo's überaus ähnlich. Er findet in der Schrift ein unergründliches Meer von Geheimnissen [4]. Durch alle ihre Theile ist die Fülle der göttlichen Majestät ergossen, und die Weisheit, die sich darin offenbart, erstreckt sich bis in den zufälligen Buchstaben [5]. Wie die göttliche Kunst nicht allein an den Gestirnen und Himmelskörpern, sondern auch an den irdischen, hinfälligen Dingen sich offenbart, so trägt jeder Buchstabe der Heiligen Schrift Spuren der Weisheit Gottes [6].

Seine berühmte Lehre vom dreifachen Schriftsinn steht im Zusammenhang mit seinem christlich-gnostischen Glaubenssysteme, wie sie auch am Schlusse seines dogmatischen Lehrsystems, im vierten Kapitel des Werkes „Periarchon", sich findet [7]. Dieses System des Origenes über den dreifachen Schriftsinn ist in folgenden Sätzen enthalten [8]:

a) Der Sinn der Heiligen Schrift ist dreifach: der buchstäbliche, der moralische und der mystische, den man auch den figürlichen oder geistigen nennt. Im allgemeinen reicht der Literalsinn für schlichte Leute hin, meint Origenes, wie wenn er gnostisch eine esoterische und exoterische Lehre unterscheiden wollte [9]. Diese „Dreitheilung des gesammten Schriftsinnes nach der Trichotomie des Plato ist willkürlich und beruht auf keinem objectiven Grunde".

b) Manche Stellen haben bloß den Literalsinn, manche bloß den moralischen, manche bloß den mystischen; andere haben den Literal- und mystischen Sinn zugleich [10].

c) Der Literalsinn findet sich nicht in allen Stellen der Schrift. „Gott selbst hat es so gefügt [11], daß Anstößiges und Aergernißgebendes und Unmög-

---

[1] Hist. eccl. 6, 16 (XX. 550): προτραπέντα ὑπὸ τῶν γνωρίμων πνεύματι θεοφορηθέντα πνευματικὸν ποιῆσαι Εὐαγγέλιον.

[2] Strom. 6. [3] Strom. 6.

[4] Περὶ ἀρχ. IV. 9. 10. Immensum divinae sapientiae thesaurum. Cf. lib. IV. n. 6 de princ.

[5] ἡ τῆς γραφῆς διατείνουσα εἰς πᾶσαν αὐτὴν . . . Περὶ ἀρχ. c. 7 (*Migne* XI. 355).

[6] Sel. in Ps. Vgl. Redepenning S. 259. 260. Ebenso besonders die poetisch schöne Stelle in Jerem. hom. 39 (XIII. 514): Ἀλλὰ γὰρ οἶμαι ὅτι . . . οὐκ ἔστιν ἰῶτα ἓν ἢ μία κεραία γεγραμμένη ἐν τῇ γραφῇ ἥτις . . . οὐκ ἐργάζεται τὸ ἑαυτῆς ἔργον.

[7] Dieses vierte Kapitel trägt in der Philokalie den Titel: περὶ τοῦ θεοπνεύστου τῆς θείας γραφῆς. Cf. θεῖαι γραφαί. Ep. ad Greg. n. 3.

[8] Vgl. Kihn, Die antiochenische Schule S. 171.

[9] Περὶ ἀρχ. IV. 11 (*Migne* XI. 365 sqq). Ebenso zu Levit. VII. 9. in hom. V. 5 (XII. 454 sq.); in Levit. hom. 5. 1 (XII. 447). Contr. Cels. 4, 71 (XI. 1142).

[10] Ἀλλ' ἐπεί εἰσί τινες Γραφαὶ τὸ σωματικὸν οὐδαμῶς ἔχουσαι . . . ἔστιν ὅπου οἱονεὶ τὴν ψυχὴν καὶ τὸ πνεῦμα τῆς Γραφῆς μόνα χρὴ ζητεῖν. Περὶ αρχ. IV. c. 12 (XI. 365). Ferner col. 368. c. 13 (XI. 367).

[11] ψκονόμησέ τινα οἱονεὶ σκάνδαλα καὶ προσκόμματα καὶ ἀδύνατα διὰ μέσου ἐγκατατεχθῆναι τῷ νόμῳ καὶ τῇ ἱστορίᾳ ὁ τοῦ θεοῦ λόγος. Περὶ ἀρχ. IV. 15 (XI. 373). Aehn-

liches in der Bibel vorkommt, damit die Einsichtigeren erkännten, daß man nicht an dem Buchstaben hangen bleiben dürfe, sondern tiefer eindringend einem Gottes würdigen Sinn nachforschen müsse; deshalb werden, in das Gewand geschichtlicher Thatsachen gekleidet, Dinge vorgetragen, welche in Wahrheit nicht geschehen sind, ja zum Theil gar nicht geschehen konnten; deshalb auch werden Gesetze gegeben und Vorschriften ertheilt, welche der Mensch zu erfüllen außer Stande ist. Dies gilt nicht etwa nur von dem Alten Testamente; auch die Evangelien hatten die Aufgabe (προέκειτο αὐτοῖς), wo es anging, sowohl nach dem pneumatischen als auch nach dem somatischen Sinne die Wahrheit zu sagen (ἀληθεύειν πνευματικῶς ἅμα καὶ σωματικῶς), wo es aber auf beiderlei Weise nicht möglich war, dem pneumatischen Elemente den Vorrang einzuräumen vor dem somatischen, so daß oft pneumatisch Wahres in somatisch, man könnte sagen, Unwahrem enthalten ist (σωζομένου πολλάκις τοῦ ἀληθοῦς πνευματικοῦ ἐν τῷ σωματικῷ, ὡς ἂν εἴποι τις, ψευδεῖ)[1]. Uebrigens entging Origenes der Unterschied, der zwischen dem Buchstaben und dem Literalsinn besteht. Oft ist sein Literalsinn eben nur der uneigentliche, typische Sinn der Schrift[2].

2. Durchgängige Realinspiration. Daß bei solch excessiver Betonung des göttlichen Factors alle Theile der Schrift in seinem Sinne irrthumslos sind, ist a priori schon zu schließen. In der That hielt er einen Irrthum der Verfasser in noch so geringfügigen Umständen für unmöglich.

Da er wie Philo auch die Septuaginta für inspirirt hielt und bei einer Uebersetzung die Inspiration sich nur auf die Worte beziehen konnte, so fand er sogar in ihren Dunkelheiten und Solözismen besondere Mysterien oder setzte sie, wenn er sie nicht zu erkennen vermochte, gläubig voraus[3].

Bezüglich der völlig unerheblichen Abweichung in der Anführung eines Ausspruches des Täufers bei Matthäus und Marcus[4] sagt er, keiner von beiden konnte getäuscht sein, keiner täuschen. Johannes habe zweimal zu verschiedenen Zeiten jenen Gedanken in verschiedener Wendung ausgedrückt[5]. Scheinbare Widersprüche löste er durch allegorische Deutung, wenn auch oft in weitläufigen künstlichen Interpretationen. Der Friedfertige sieht in der Bibel keine Widersprüche. Wie die Töne in reinen Accorden zusammenklingen, so walte in der Schrift die höchste Harmonie[6].

Diesen theoretischen Sätzen scheinen Stellen zu widersprechen, in denen die Propheten und Apostel bald im Namen Gottes, bald in eigener Autorität und aus eigenem Munde redend eingeführt werden. Denzinger nimmt deshalb Anlaß, Origenes als nicht zuverlässigen Zeugen der Tradition in dieser Frage gelten zu lassen[7]. So sagt Origenes bei Erklärung der Stelle Num. 23, 19, diese Worte der Schrift scheinen nicht übereinzustimmen mit anderen

---

liche Stellen: Hom. II. in Gen. (XII. 173). In Num. hom. XI. (XII. 643. 644) In Levit. hom. 5. 1 (XII. 447).

[1] In Joh. tom. X. § 4. Vgl. Bardenhewer, Polychronius S. 1. 2.

[2] So erwähnt er in Matth. tom. XV. 2 (XIII. 1256). Luc. 22, 35. 36; 10, 4 als solche παραδείγματα καινῆς διαθήκης ἐχούσης γράμμα ἀποκτεῖνον.

[3] Comment. in Oseam (XIII. 826). [4] Matth. 3, 11. Marc. 1, 7.

[5] Tom. in Joan. VI. Vgl. Redepenning S. 260.

[6] In Matth. Select. tom. II. (XIII. 831 sqq.). [7] A. a. O. 118. S. 221.

Stellen, wo von einer Veränderlichkeit der Rathschlüsse Gottes die Rede ist, z. B. Jon. 3, 4. Daher scheint jener Ausspruch von Jonas hinzugefügt, nicht von Gott ausgegangen zu sein. Ebenso reiht er an diese Stelle 2 Kön. 24, 11—16 an, wo der Prophet Gad ebenfalls ganz andere Worte zu David sprach, als Gott ihm aufgetragen. So habe auch Moses viele Worte gesprochen in eigener Autorität, wie der Herr Matth. 19, 8 andeutet, ebenso Paulus in seinen Korintherbriefen (1 Kor. 7, 10. 12. 25 und 2 Kor. 11, 17). Daraus zieht er den Schluß[1]: Wenn also die Propheten vieles in eigenem Namen sprechen und anordnen, so ändert Gott nicht seine Rathschläge, sondern die der Propheten. Doch setzt er zweifelnd hinzu, seine frühere Lösung, daß Gott aus Barmherzigkeit seine Drohungen unerfüllt lasse, entspreche mehr dem Sinne der Schrift[2], besonders Jer. 18, 7—10. Diese oft wiederkehrende Frage: wie ist mit der Inspiration vereinbar, daß Personen in eigener Autorität sprechend eingeführt werden, löst aber derselbe Origenes an einem andern Ort[3]. Wie der Apostel Paulus seinem Rath die Worte beifügt: „Auch ich glaube, den Geist Gottes zu haben", so gab auch Moses zwar in eigener Autorität Gesetze, aber dennoch stand er unter der Leitung des Heiligen Geistes[4]. An einer andern Stelle führt er jene Vorschriften des Moses auf die ihm verliehene Gewalt, Gesetze zu geben, zurück[5].

3. Anthropologischer Factor. Der bereits entwickelte Inspirationsbegriff scheint jede Würdigung des menschlichen Antheiles an der Schrift auszuschließen.

a) Aber so verwandt des großen Exegeten Anschauungen mit denen des Philo sind, so durchaus verschieden zeigt sich Origenes in einzelnen Punkten. Wie die menschliche Vernunft nach ihm eine Offenbarung Gottes im Menschen ist, die auch den Heiden zu theil wird, so ist auch die Eingebung nur eine höhere Stufe derjenigen Erleuchtung, welcher alle Frommen gewürdigt wurden[6]. Sie hat gar keine Verwandtschaft mit der Mantik; vielmehr erfordert sie die höchste Besonnenheit, Klarheit und Freiheit des Geistes. Die jüdischen Propheten wurden durch Berührung des Heiligen Geistes durchsichtigern Geistes, ihre Seele erhielt einen höhern Glanz[7]. Die Propheten konnten sprechen oder schweigen, beides stand in ihrer Gewalt. Denn sie verloren bei der Inspiration ihre Besinnung und ihr Selbstbewußtsein nicht[8]. Die Inspiration hatte zur Bedingung ein vernunftgemäßes, von dem Logos bewirktes Ver-

---

[1] Hom. 16, 4 in Num. (XII. 693 sqq.).

[2] Ib. XII. 694. Aehnliche Stellen Comment. in Joan. tom. III. n. 5. de princ. lib. 1. 32. c. 7.

[3] In Matth. tom. XIV. (XIII. 1234).

[4] . . . *suopte consilio sanciebat*, utpote lata super his quoque *cum Spiritu Dei* lege . . . Ib. (XIII. 1234).

[5] In Matth. tom. XIV. c. 18 (XIII. 1233): διὰ τὴν δοθεῖσαν αὐτῷ ἐξουσίαν νομοθετεῖν.

[6] Contr. Cels. lib. VII. Vgl. Redepenning S. 258. lib. VII. 3 sqq. (XI. 1425): . . . καὶ διορατικώτερον παρ' ἐκεῖνο μάλιστα καιροῦ τυγχάνειν, ὅτε σύνεσιν αὐτῷ τὸ θεῖον.

[7] L. c. cap. 4: οἱ ἐν Ἰουδαίοις προφῆται ἐλλαμπόμενοι ὑπὸ τοῦ πνεύματος τοσοῦτον ὅσον ἦν καὶ αὐτοῖς τοῖς προφητεύουσι χρήσιμον . . . τοῦ καλουμένου ἁγίου πνεύματος διορατικώτεροί τε τὸν νοῦν ἐγένοντο καὶ τὴν ψυχὴν λαμπρότεροι.

[8] Hom. VI. in Ezech. (XV. 735).

halten. Die Propheten waren entweder schon weise, bevor sie weissagten, oder sie wurden, wenn dies geschah, weise[1]. Nach dem sittlichen Zustande des Empfängers unterscheidet Origenes verschiedene Grade der Inspiration.

b) Das anthropologische Moment betonte Origenes ferner, wenn er auf die Verschiedenheit des Stils der heiligen Autoren hinweist. So behauptet er gegen Celsus, die griechischen Schriftsteller seien allerdings Meister in der Darstellung gewesen, allein es komme auf den Inhalt der Schrift an, nicht auf den Stil[2]. Nimmt man dazu andere Bemerkungen, daß die Apostel allmählich Fortschritte machten im Schreiben, daß in dem Brief an die Römer eine bisweilen verworrene, schwerfällige Schreibart sich finde, daß die Verfasser in den Worten fehlten, damit man den Sieg der Wahrheit nicht menschlicher Kunst verdanke[3], so zeigt dies, daß der große Sprachenkenner in unbewußtem Gefühl das Richtige aussprach und einer mildern Deutung fähig ist.

4. Origenes unterschied bereits solche Stellen, die nach dem Charakter des Sprechenden eine verschiedene Autorität haben[4].

5. Anknüpfend an Luc. 1, 1—4 spricht er die Vereinbarkeit der Inspiration mit jener Stelle aus[5]. Andere wagten zu schreiben ohne Beistand des Heiligen Geistes. Lucas schrieb, wie Marcus u. s. w., plenus Spiritus Sancti.

IV. Die namentlich von Origenes inaugurirte Schriftauffassung kam innerhalb der alexandrinischen Schule zur vollen Geltung. Fassen wir das Wort Schule in weiterem Sinn als Gemeinschaft geistig voneinander abhängiger Männer, so bleibt es unbestritten, daß der Einfluß des Origenes und seiner Schule die ganze folgende Zeit berührte, hie und da sogar beherrschte, mag freilich der Ausspruch Redepennings übertrieben sein: „Die späteren griechischen und lateinischen Väter sind in der Exegese über das, was Origenes gab, kaum ausnahmsweise hinausgekommen“[6].

Nicht bloß des Origenes eigentliche Schüler, wie Herakles, Theognostus, Pierius, Hippolyt, Eusebius von Cäsarea und Cyrillus von Alexandrien[7], auch selbständigere Theologen, wie Hilarius von Pictavium[8], der hl. Victorin und Eusebius von Vercelli, Gregor von Nyssa, Ambrosius, Hieronymus, Augustinus, Gregor der Große u. a. m. — zu schweigen von mittelalterlichen Theologen —, huldigen der allegoristischen Methode, wenn auch deren Ein-

---

[1] Contr. Cels. lib. VII. c. 3. 4. Vgl. Redepenning S. 257. Ib. c. 7 (XI. 1430).

[2] Contr. Cels. lib. VII. c. 59 (XI. 1509). Ferner Περὶ ἀρχ. IV. 27. col. 400. tom. XI. Omnis ergo, cui veritatis cura est, parum de nominibus et sermonibus curet, quia per singulas gentes diversae, quae verborum consuetudines habentur; et hoc magis, quod significetur quam qualibus verbis significetur, intendat.

[3] In Epist. ad Rom. 10. Praefat. Vgl. Redepenning S. 262.

[4] Fragm. in Cant. (XIII. 15); in Joan. tom. VI. (XIV. 216).

[5] In Luc. hom. I. (XIII. 1801 sqq.).

[6] Vgl. Kihn, Die antiochenische Schule I. 192. Redepenning, Origenes II. 212. I. 379 u. a. m.

[7] Alzog, Patrologie S. 328. Vgl. des Cyrillus Commentar zum Pentateuch.

[8] Vgl. Alzog, Patrologie S. 350. In seinem Commentar zu den Psalmen folgt Hilarius dem Origenes fast wörtlich und huldigt auch sonst in seinen exegetischen Schriften der allegorischen Methode, während er in seinen dogmatischen Schriften sich mehr auf die grammatisch-historische Erklärung stützt.

seitigkeiten und Schwächen unter der Gegenwirkung der antiocheniſchen Schule bedeutend gemildert waren.

Im Zuſammenhang mögen auch die anderweitigen Anſichten einiger oben genannten Väter hier Platz finden.

Euſebius von Cäſarea gibt als Veranlaſſung des zweiten Evangeliums einen ganz äußern, geſchichtlichen Grund an, ohne den göttlichen Antrieb zum Schreiben zu erwähnen. Die Predigt des hl. Petrus habe nämlich eine ſolche Wirkung in Rom hervorgebracht, daß die Zuhörer deſſen Begleiter Marcus ſo lange mit Bitten beſtürmten, jene Vorträge aufzuzeichnen, bis dieſer ſich dazu herbeiließ. Und ſo gaben ſie Veranlaſſung zum Evangelium nach Marcus [1]. Die Autoriſation des Evangeliums leitet alſo Euſebius nicht etwa von Inſpiration her; vielmehr — ſo heißt es weiter — „als Petrus von dem Geſchehenen durch göttliche Offenbarung erfuhr, freute er ſich über den Eifer der Römer und billigte die Schrift“ [2].

An einer andern Stelle macht er nachdrücklich die gelegentliche Entſtehung der heiligen Bücher geltend [3]; ebenſo weiſt er hin auf die ſubjective Befähigung und Dispoſition [4]. Andererſeits wäre es nach Euſebius verwegen, anzunehmen, auch nur ein Name der Schrift ſei unrichtig geſchrieben [5].

Hilarius von Pictavium meint, nichts ſei ohne Grund behauptet in den heiligen Schriften [6]: ein Wort, das mit Unrecht für eine Verbalinſpiration angezogen worden iſt. Uebrigens vertritt derſelbe, wie erwähnt, einen faſt durchgängigen allegoriſchen Sinn des Pentateuch [7]: Unnütz wäre das Geſetz, wenn es nicht geiſtig verſtanden würde.

Ein ausdrückliches Zeugniß für die Inſpiration des David gibt Gregor von Nyſſa [8].

Ambroſius betont den übernatürlichen Charakter der Inſpiration, wenn er ſchreibt, die göttliche Einwirkung erhebe über die menſchliche Einſicht [9]; die heiligen Schriftſteller ſchrieben nicht nach den Regeln der menſchlichen Kunſt, ſondern nach göttlicher Eingebung [10]. Aus letzterer Stelle könnte man vermuthen, der heilige Kirchenvater lehre eine Verbalinſpiration. Er führt auch die Parallele zwiſchen dem ungeſchaffenen und geſchaffenen Worte Gottes durch. Die Sprache und Form der Schrift ſei gleichſam die Gewandung des göttlichen Logos und Intellectes [11], der Leib des Sohnes Gottes [12]. Doch ſoll

---

[1] καὶ ταύτῃ αἰτίους γενέσθαι τῆς τοῦ λεγομένου κατὰ Μάρκον . . . (Hist. eccl. 2, 15 [XX. 172]). [2] Ib. κυρῶσαί τε τὴν γραφήν . . .

[3] Hist. eccl. 3, 25: οὓς καὶ ἐπάναγκες ἐπὶ τὴν γραφὴν ἐλθεῖν κατέχει λόγος.

[4] Hist. eccl. 3, 25. 4.

[5] Ἔργον δὲ θρασὺ καὶ προπετὲς εἶναι ἡγοῦμαι τὸ ἀποφήνασθαι τολμᾶν τὴν θείαν γραφὴν ἡμαρτῆσθαι καὶ τοσοῦτον περιέχειν σφάλμα ὡς ἀντὶ ἀλλοφύλου ἀνδρὸς ἱερέα θεοῦ παρενθεῖναι. In Ps. 31, 1 (XXIII. 289); nämlich Achimilech für Achis.

[6] Comment. in Is. 2, 5: οὐδὲν τεθεῖσθαι μάτην . . .

[7] Comment. Γλαφυρὰ εἰς Πεντάτευχον.

[8] Contr. Eunom. l. VII. (XLV. 743).

[9] De Abrah. II. 61 (XIV. 484): Excedit enim mens prophetae velut fines quosdam humanae prudentiae, quando repletur Deo.

[10] Epist. 8 ad Just. n. 1: Non secundum artem scripserunt, sed secundum gratiam, quae supra omnem artem est; scripserunt enim, quae loqui dabat Sp. S.

[11] Lib. VII. n. 13 in Luc. (XVII. 1704).

[12] Lib. VI. n. 33 in Luc. (XVII. 1677).

wohl diese Ausdehnung der göttlichen Wirksamkeit auf die Form der Schrift nur die lebendige Einheit von sprachlichem Ausdruck und Gehalt der Rede anzeigen. In der Heiligen Schrift dürfen wir ja nicht die Anordnung der Wörter, sondern die Bedeutung des Inhalts erforschen[1].

Daß auch Lucas inspirirt war, lehrt Ambrosius ausdrücklich. „Viele haben es versucht, aber sie entbehrten der Gnade[2]; darum haben sie ihr Ziel nicht erreicht; nur den Evangelisten ward die Gnade zu theil."

Eine Stelle in dessen Commentar zu Lucas scheint die durchgängige Realinspiration zu läugnen. Ambrosius erklärt nämlich, an Origenes sich anlehnend, die Stelle Matth. 19, 8: „Moses hat es wegen eurer Herzenshärtigkeit erlaubt", nicht in der einzig zulässigen Weise: Es kann Stellen der Schrift geben, die nach ihrem Inhalt, ihrer Würde und Autorität zwar menschlichen Ursprungs sind, dann muß aber wenigstens ihre Aufzeichnung von Gott verursacht sein, wenn anders solche Stellen inspirirt sein sollen — formelle Inspiration, keine materielle. Ambrosius aber bemerkt zu jenen Worten Christi mit Berufung auf 1 Kor. 7, 10 f.: „Es zeigt aber diese Stelle, was um der menschlichen Schwäche geschrieben ist, ist nicht von Gott *geschrieben*."[3] Der Ausdruck bleibt immer hart und dunkel hier.

§ 5.

Die antiochenische Schule.

Literatur vgl. § 4.

Der in Alexandrien bis zum Uebermaß gepflegte Idealismus auf religionsphilosophischem wie exegetischem Gebiete mußte von selbst eine Reaction erzeugen und eine realistische Geistesrichtung hervorrufen. Dieses Ziel verfolgte die seit Alters in Antiochien, einer der ältesten Stammkirchen des Christenthums, in großer Berühmtheit stehende Exegetenschule, welche mit ihrer grammatisch-historischen Methode in entschiedenen Antagonismus zu den Allegoristen trat. Nach einigen Schwankungen in den arianischen Wirren, nach Ueberwindung der den Origenisten diametral entgegengesetzten Erklärungsmethode des Theodor von Mopsuestia errang endlich jene grammatisch-historische Methode, als goldene Mitte zwischen der grob sinnlichen, buchstäblichen Auslegung der Judaisten und Anthropomorphiten einerseits und der Allegorie der Helleniſten, Origenisten und Gnostiker andererseits, in Chrysostomus und Theodoret, den glänzendsten Vertretern der Schule, den Sieg. Wie in diesen hermeneutischen Grundsätzen, den nothwendigen Folgerungen eines richtigen Inspirationsbegriffes, fand auch in übrigem Betrachte das anthropologische Moment des Begriffes bei den Antiochenern gebührende Würdigung und Betonung. Es soll versucht werden, den Antagonismus dieser Schule gegen die Alexandriner zuerst nach der gemeinsamen Lehre, dann, zunächst an Theodor anschließend, in ihrer extremen

[1] Lib. VIII. n. 63 (XVII. 1784): In divinis Scr. non verborum seriem, sed rerum pondus examinare debemus.

[2] Lib. I. n. 3 (XVII. 1534).

[3] In Luc. l. VIII. n. 7. 8. . . . Ostendit autem hic locus, quae propter fragilitatem humanam scripta sunt, non a Deo *scripta* . . .

Form, weiterhin an Chrysostomus anlehnend, in ihrer gesunden Entwicklung vorzuführen.

Gemeinsam der Schule ist der Kampf gegen jene Erklärungsmethode, „welche aus mißverstandenem Eifer das Alte Testament zu einer fortgesetzten Allegorie und zu einem geheimnißvollen Räthselbuch macht“ [1]. Der Literalsinn findet sich in allen Stellen der Schrift, daneben aber auch ein höherer, der mystische Sinn, welcher durch Personen oder Sachen ausgedrückt ist [2]. Dieser allegorische [3] Sinn findet sich aber nicht an allen Stellen der Schrift, er gehört also nicht zum Wesen des Schriftsinnes; mit anderen Worten, Gott spricht im allgemeinen in der Heiligen Schrift nicht in einer von der gewöhnlichen Redeweise abweichenden Art zu uns. Die Frage nach der Form der Inspiration in diesem Sinne gehört also, weil der gewöhnlichen Redeweise gleich, nicht in den Begriff der Inspiration. Dieser eminent wichtige Satz blieb von nun an im großen Ganzen nach der geringen Modification des Mittelalters — der mystische Sinn ward in einen allegorischen, moralischen und anagogischen zerlegt — ein Axiom der katholischen Hermeneutik.

I. Theodor von Mopsuestia.

1. Wie des Origenes Idealismus zur mythenhaften Entstellung des Schriftinhaltes führte, so die nüchterne Verstandesrichtung des Theodor zum Rationalismus [4]. Derselbe trieb ihn bis zur Verwerfung prophetischer Texte und der Typen [5]. Diesem hermeneutischen Irrthum entspricht seine rationalistisch angehauchte höhere Bibelkritik. Es muß dieses sein Verfahren erwähnt werden, weil es zur Erkenntniß seines Inspirationsbegriffes nothwendig ist. Nach Leontius von Byzanz [6], dessen Urtheil theilweise das fünfte allgemeine Concil bestätigte, verwarf Theodor mehrere alt- und neutestamentliche Bücher. Er unterschied nämlich zwischen dem Charisma der Prophetie [7] oder der prophetischen Inspiration und dem Charisma der Weisheit [8]. Diese letztere Gabe, die Salomon besaß, betrachtete er nicht als Menschenweisheit [9], sondern als übernatürliche Begnadigung und Erleuchtung durch den Heiligen Geist; seine Läugnung der prophetischen Inspiration jener Bücher ist also nicht gleich der Läugnung der Inspiration als solcher [10]; doch genügt nach der kirchlichen Lehre bei den Büchern Proverbia und Ecclesiasticus (andere Handschriften haben Ec-

---

[1] Kihn, Die Schule von Antiochia S. 111.

[2] Chrys. Expos. in Ps. 46. Ferner Kihn, Theodor v. Mops. S. 128. 129 ff.

[3] Das Wort allegorisch wechselt in seiner Bedeutung: als allegorische Methode = mystisch; als tropisch-allegorisch bezeichnet es eine Redegattung; in engerer Bedeutung als besondere Art des mystischen Sinnes steht es in der Viertheilung des Schriftsinnes.

[4] Kihn, Schule von Antiochia S. 183. [5] Ebend. S. 180 ff.

[6] Contra Nestor. et Eut. lib. III. cap. 13—18 (*Migne* LXXXVI. 1365—1368).

[7] Nach 1 Kor. 12.

[8] Dies geht hervor aus der Verwerfung seiner Lehre von seiten des fünften allgemeinen Concils von Konstantinopel II.: *Mansi*, Conc. coll. tom. IX. p. 223—227 c. 3: Proverbia et Ecclesiastica (oder Ecclesiastes?), quae ipse ex sua persona ad aliorum utilitatem composuit, cum prophetiae quidem gratiam non accepisset, prudentiae vero gratiam, quae evidenter altera est praeter illam secundum beati Pauli vocem . . .

[9] So Kihn, Theod. von Mops. S. 78, gegen Welte in der Tübinger Quartalschrift, 1855, S. 81.

[10] Kihn a. a. O. S. 78.

clesiastes) die Gabe der Weisheit nicht, vielmehr ist prophetische Inspiration nothwendig [1].

2. Die Thatsache der Inspiration lehrt Theodor ganz entschieden. Die inspirirten Schriftsteller schrieben nieder, was sie durch innere Offenbarungen des Heiligen Geistes über unbekannte Dinge wußten. So hat Moses das Buch Genesis nicht nach dem Belieben seiner Gedanken, sondern auf Eingebung des Heiligen Geistes geschrieben [2].

3. Bei der prophetischen Offenbarung erscheinen innere Offenbarung und Antrieb zum Reden und Schreiben stets verbunden. So sagt er von Hoseas, der nach Angabe der Schrift unter vier Königen weissagte, jedermann könne ersehen, daß der Prophet das Buch nicht in einem Zuge abgefaßt habe, sondern daß er die Offenbarung des Zukünftigen in verschiedenen Zeithälften, wie er sie erhielt, auch darstellte. Aehnlich bei Erklärung des 3. Kapitels des Hoseas [3]: „Nach der im 1. und 2. Kapitel besprochenen symbolischen Handlung, welche die Rüge des Volkes bezweckte, setzt der Prophet Kap. 3 eine zweite Offenbarung auseinander, die er von Gott empfangen hat und nun nothgedrungen darlegt. Die Bücher der Propheten sind also in schriftlicher Form nicht in einem übereinstimmenden Zuge abgefaßt, sondern in Zwischenräumen und abgerissen sind die Offenbarungen dargestellt, je nach der Zeit, in welcher sie dieselben empfangen haben, wo sie zugleich auch den Antrieb erhielten, den göttlichen Aufschlüssen folgend zum Volke zu reden.“ [4] Ebenso fühlte sich der Prophet Joel gemäß der ihm vom Geist Gottes gewordenen Offenbarung angetrieben, dieselben Dinge in Erwähnung zu bringen wie Hoseas [5].

4. Willensdetermination des Propheten und heiligen Schriftstellers. Die Propheten waren von einer innern Nothwendigkeit getrieben, das Erkannte dem Volke zu verkünden [6]; sie sind die willigen Vollzieher der göttlichen Befehle, dem göttlichen Antrieb können sie sich nicht entziehen. Sie leisten auch immer den göttlichen Offenbarungen Folge, mag ihnen Reden oder Schweigen geboten sein [7]. Theodor bezeichnet es darum als eine ganz fabelhafte Ansicht [8], wenn manche behaupten, die Propheten hätten den frevelhaften Eingriff des Königs Ozias in das Priesteramt nicht gerügt, und es sei ihnen deshalb der Geist der Prophetie entzogen worden. Wäre ihnen ein göttlicher Auftrag zugekommen, so hätten sie sicherlich auch den göttlichen Kundgebungen Folge geleistet.

5. Unter dem Einfluß der antiochenischen Schule steht auch Junilius Africanus, der Verfasser der Schrift „Instituta Regularia Divinae legis lib. II.“ [9] Da er in der höhern Bibelkritik vollständig Theodors Ansichten vertritt [10], so

---

[1] Vgl. dessen ebenso schroffe Urtheile über das Hohe Lied, Job u. a. Vgl. Kihn, Die Schule von Antiochia II. 91.

[2] Comment. in Gen. c. 2. *Sachau*, Fragm. syr., Lips. 1869, p. 8.

[3] Comment. in Hos. c. 1. 2 (*Migne* LXVI. 126).

[4] Uebersetzt bei Kihn, Theod. von Mops. S. 94.

[5] κατὰ τὴν ἀποκάλυψιν τὴν πνευματικὴν ἐπιτετραμμένος. Comment. in Joel (*Migne* LXVI. 212).

[6] τὰ πρὸς τὸν λαὸν ἀναγκαίως προσήγοντο λέγειν ταῖς ἀποκαλύψεσιν ἑπόμενοι ταῖς θείαις. Comment. in Hos. (*Migne* LXVI. 144).

[7] Vgl. Kihn a. a. O. S. 95. [8] Comment. in Amos c. 1 (*Migne* LXVI. 246).

[9] Bei Kihn, Theod. v. Mops., edirt. [10] Kihn, a. a. O. S. 377.

wird er auch wohl seinen Inspirationsbegriff getheilt haben. In seinem eigenen Werk findet sich einmal die Bezeugung der Wirklichkeit der Inspiration[1], dann auch die Beweise für dieselbe[2]. Da dieselben meist positive Inhaltskriterien darstellen, so mag der Schluß berechtigt sein, Junilius habe mehr den Schriftinhalt, als den Schriftursprung als göttlich verursacht nachweisen wollen.

6. „Eine an Theodor lebhaft erinnernde judaisirende oder rationalisirende Richtung" zieht sich auch durch die Erklärung des Polychronius, des Bruders von Theodor[3].

Die Inspiration bezeugt Polychronius, wenn er die biblischen Bücher nennt ἡ θεία γραφή oder αἱ θεῖαι γραφαί, dann ἡ γραφή oder αἱ βίβλοι, einmal τὰ λόγια τοῦ θεοῦ[4]. Aus zwei Stellen seiner Schrifterege se beweist Bardenhewer, daß Polychronius auch praktisch des inspirirten Charakters der Schrift sich bewußt bleibt, und daß er die Freiheit von jedem Irrthum als nothwendiges Inhaltsmoment des Inspirationsbegriffes ansieht[5].

Die erste Stelle findet sich in der Erklärung von Dan. 5, 29: „er (der König) rief aus" oder „er ließ ausrufen über ihn, daß er dritter Herrscher im Königreiche sei". Da diese Worte im Zusammenhang mit den unmittelbar vorausgehenden zu der Meinung führen könnten, als sei Daniel noch zur Nachtzeit mit dem Purpur geschmückt und öffentlich zum Könige ausgerufen worden, so bemerkt Polychronius, er halte dafür, die Bekanntmachung habe nicht mehr stattgefunden. „Der Geschichtschreiber jedoch hat das, was ganz sicher in der Zukunft geschehen sollte, ja durch das Decret bereits perfect geworden war, als schon geschehen hingestellt."[6] Ebenso weiß er eine harmonistische Schwierigkeit zu lösen, die aus den Angaben Dan. 9, 1: „in dem ersten Jahre des Darius", und 9, 2: „in dem Jahre 1 seiner Regierung", entstehen könnte. Polychronius bemerkt zu Dan. 9, 25 (S. 138—139), jener Darius habe nur ein Jahr regiert. Weil der Ausdruck in V. 1 „zweideutig" gewesen wäre, habe der Prophet V. 2 hinzugefügt: „um jenen Ausdruck (V. 1) zu berichtigen, oder, wie er sich genauer ausdrücken will, zu erläutern"[7]. Diese letzteren Worte zeigen auch, welch große Freiheit Polychronius den heiligen Schriftstellern einräumt, wie sehr er den menschlichen Factor der Inspiration betont.

II. Chrysostomus.

Gleich fern von einer Ueberschätzung des göttlichen Einflusses wie einer rationalistischen Verflüchtigung, sind seine hermeneutischen wie exegetischen Grundsätze das Gemeingut der katholischen Schulen geworden.

1. Theologisches Moment. Im allgemeinen spricht Chrysostomus den übernatürlichen und positiven Charakter der Inspiration aus, wenn er die heiligen Schriftsteller Mund des Heiligen Geistes, wenn auch geistige, lebendige Werkzeuge desselben sein läßt. „Die heiligen Apostel, im Innern ausgerüstet

---

[1] Er nennt die heiligen Verfasser scriptores und autores. Von manchen wisse man den Namen nicht mehr, auf daß man nicht dem Verdienste der Autoren, sondern dem Heiligen Geiste den Ursprung ihrer Autorität zuschreibe. Lib. I. c. 8 bei Kihn a. a. O. S. 481.

[2] Lib. II. c. 29. [3] Bardenhewer, Polychronius S. 15.

[4] Ebend. S. 36 mit Anm. 2. [5] Ebend. S. 37.

[6] Ebend. S. 37 und *Mai*, Vet. nov. coll. tom. I. p. 120. [7] Ebend. S. 37.

vom Heiligen Geiste und im Besitze eines Schatzes von Glaubenslehren und Geistesgaben, gingen allenthalben umher und ergossen einen Quell aller Güter; so sind auch ihre Bücher und Vorschriften gnadenbeseelt geworden. Sie zogen alle Völker des Erdkreises an, indem Gott durch ihre Zunge zu allen redete, die da nahten; durch ihn schrieb auch Matthäus, vom Geiste erfüllt, sein Evangelium." Eine göttliche Kraft beseelte sie; wie hätten auch sonst schlichte und ungelehrte Leute so Hohes und Erhabenes vortragen können![1]

Im einzelnen betont Chrysostomus den theologischen Factor: a) Die prophetische Inspiration ist nach Quelle, Zweck und Mittheilung von der Mantik der Heiden verschieden. „Wenn im Theater Chöre aufgeführt werden, herrscht die größte Ruhe und Stille, wenngleich Mimenspiel und Tanz unter einem profanen Chorführer stattfinden und ein satanisches und verderbliches Lied zum Lobpreise eines verworfenen Dämons gesungen wird. Hier aber (in den Psalmen) rührt der Chor von heiligen Männern her, der Chorführer ist der Prophet; das Lied aber stammt nicht von satanischem Einflusse, sondern von der Gnade des Geistes her. Der Besungene aber ist nicht ein Dämon, sondern Gott."[2]

Die Propheten waren sich der Inspiration sehr wohl bewußt[3]. Deshalb setzten sie zur Legitimation ihrer Sendung die Ueberschriften: „Gesicht, welches Isaias sah" u. dgl. an die Spitze ihrer Schriften. „Durch diese Sitte hatten alle, welche das Wort Gottes dolmetschten, vor allem übrigen zu constatiren, daß sie nichts von sich selbst sprachen, sondern daß ihre Worte göttliche Aussprüche sind und ihre Schriften vom Himmel stammen. So sprach auch David (Ps. 44, 2): ‚Meine Zunge ist der Griffel eines schnellen Schreibers', um auszudrücken, daß, was er schrieb, nicht von seinem Griffel, sondern von der Rechten, die ihn hielt, herrührte, d. h. nicht von der Zunge Davids, sondern von der Gnade, die ihn bewegte."[4]

b) Durchgängige Realinspiration und Verbalinspiration. Die Schrift bietet Schätze der Weisheit dar, betont Chrysostomus; diese Wahrheit müsse er immer wiederholen, denn es gebe Menschen, welche vornehm die Zahlenangaben u. s. w. als unnütz übergehen. „Aber was sagst du? Gott spricht, und du wagst einzuwenden: Es ist etwas von dem, was er gesagt hat, unnütz?"[5] Dann zeigt er selbst die Wichtigkeit und den Nutzen einer solch genauen Erforschung der Schrift an der Erklärung des Namens Abraham. Die Schrift enthält nichts Ueberflüssiges[6]. Alles in der Schrift hat einen tiefen Sinn, eine reiche Gedankenfülle. Denn Gottes Geist erfüllte die heiligen Propheten, darum enthält alles, was sie geschrieben haben, einen verborgenen Schatz[7]. Nicht bloß die religiösen Wahrheiten sind also inspirirt, auch die profan-wissenschaftlichen Bestandtheile; das zeigen vor allem seine Homilien zum Hexaemeron, seine stete Mahnung, auch das scheinbar Unbedeutende der

---

[1] Prooem. in Matth. hom. 1, 1 (LVII. 15).

[2] Expos. in Ps. 8. Vgl. Kihn a. a. O. II. 102.

[3] Expos. in Ps. 44: καρδίαν ἀφίησιν εἰδέναι τὰ λεγόμενα.

[4] Θεῖοι χρησμοί τινές εἰσι τὰ λεγόμενα καὶ γράμματα ἐκ τῶν οὐρανῶν καταβάντα κ. τ. λ. In Is. c. 1 bei Kihn a. a. O. S. 102.

[5] In illud „Vidi Dominum" seu Is. IV. hom. 2. n. 2 (LVI. 110).

[6] Hom. 21 in c. 4 Gen. [7] Hom. 21, 1 in Gen. (LIII. 175).

Schrift als tiefen Inhalt bergend anzusehen. Auch wenn eine Silbe oder ein Accent in der Schrift vorkommt, so hat sie eine verborgene Fülle von Gedanken [1].

So scheint der große Exeget die Inspiration sogar bis auf die Silben auszudehnen. Wenn wirklich jedes Häkchen der Schrift einen so tiefen Sinn hat, muß es nicht in irgend einer Weise vom Heiligen Geiste beeinflußt sein? In der That spricht es Chrysostomus aus: Man dürfe nicht eine Silbe übergehen; denn die Schrift enthält nicht Worte schlechthin, sondern Aussprüche des Heiligen Geistes [2].

Allein dürfen wir deshalb schließen, Chrysostomus und, weil er Repräsentant der ganzen Schule, die Antiochener überhaupt, haben eine stricte Verbalinspiration gelehrt? Vor allem ist zu erwägen, jene Stellen sind nicht in dogmatischer Schärfe aufzufassen, die rhetorisch-praktische Tendenz der Homilien darf nicht verkannt werden. Dann gibt es verschiedene Arten von Verbalinspiration. Gott kann die heiligen Schriftsteller bei Abfassung der Schrift so überwachen und leiten, daß jedes Wort, jede Silbe, jeder Punkt in diesem Sinne Gottes Werk ist. Wer möchte denn auch bei einem so lebendigen Zusammenwirken geistiger Potenzen in mechanischer Weise das Wirken des göttlichen Geistes von dem Mitwirken des menschlichen trennen? „Wer möchte ferner die Wichtigkeit, die nahe Beziehung von Form und Gedanken einer Schrift verkennen? Den Antiochenern, welche den grammatischen Sinn und das logische Verhältniß der Gedanken zu einander so emsig erforschten, konnte es nicht entgehen, daß hierfür auch einzelne Silben und Partikeln von bestimmendem Einfluß seien."

Daß wirklich die Antiochener, vor allem Chrysostomus, den menschlichen Factor nicht ignorirten, kann aber positiv bewiesen werden.

2. Anthropologisches Moment. Hierher gehört vor allem jene Stelle, welche in viele Commentare der folgenden Zeit übergegangen ist [3], aus seiner ersten Homilie zu Matthäus [4]. Der Heilige fragt dort, wie es kam, daß *mehrere* Evangelisten schrieben: „Hätte es nicht genügt, daß *ein* Evangelist alles schriebe? Es hätte wohl genügt. Aber auch, wenn es vier Schriftsteller sind, weder zu derselben Zeit noch an demselben Ort noch zu einer Unterredung zusammenkommend, dann wie aus einem Munde alles redend, so ist dies der größte Beweis der Wahrheit. Aber gerade das Gegentheil geschah, sagt man, denn überall werden sie der Abweichung überwiesen. Gerade dieses ist nun der größte Beweis der Wahrheit. Denn wenn alles genau zusammenstimmte, auch hinsichtlich der Zeit, des Orts und selbst der Worte, so hätte wohl keiner der Feinde geglaubt, daß sie nicht nach einem menschlichen Ueber-

[1] κἂν συλλαβὴ τυγχάνῃ, κἂν κεραία μία, ἔχει τινὰ ἐγκεκρυμμένον θησαυρόν· τοιαῦτα ἅπαντα γὰρ πνευματικά. Hom. 18, 4 in Gen. (LIII. 154). Ferner hom. 4, 4 in Gen. (LIII. 42): οὐδὲ γὰρ συλλαβὴ οὐδὲ κεραία μία ἐστὶν ἐγκειμένη παρὰ τῇ γραφῇ, ἣ μὴ πολὺς ἐναπόκειται θησαυρὸς ἐν τῷ βάθει. Ferner hom. in Gen. 20. (LIII. 167); hom. 6, 5 in Gen. (LIII. 59); hom. 25, 1. (LIII. 218. 222).

[2] Hom. 15, 1 in Gen. c. 2 (LIII. 119).

[3] Vorrede zur goldenen Kette des hl. Thomas, *Janſen* im Tetrateuch, bei *Cornelius a Lapide* in der Vorrede zu den Evangelien, bei R. Simon, Hug, Feilmoſer, Wilke, Alzog, Schegg, Hettinger, Aberle, Schanz u. a. Vgl. *Schanz*, Apologie II. 333.

[4] Hom. 1 in Matth. n. 1. (LVII. 15. 16. 17).

einkommen das geschrieben haben, was sie geschrieben haben. Denn es sei solche Uebereinstimmung nicht Sache der Aufrichtigkeit. Nun aber entfernt der scheinbare Widerspruch im kleinen jeden Verdacht von ihnen und spricht glänzend für den Charakter des Schreibenden." [1]

Der Antrieb zum Schreiben lag oft in äußeren Verhältnissen. Lucas gibt den Grund ausdrücklich an. Johannes schrieb nach der Väterüberlieferung, um die in den vorhandenen Evangelien zurücktretende Gottheit des Logos ins rechte Licht zu stellen, freilich τοῦ Χριστοῦ κινήσαντος αὐτὸν λοιπόν.

Wer eine volle Uebereinstimmung der Evangelien verlangt, muß behaupten, man könne einen Gedanken nicht in verschiedener sprachlicher Form zum Ausdruck bringen [2]. Eine Verschiedenheit ist kein Widerspruch [3]. Eine Buchstabenvergötterung kennt unser Exeget gar nicht, er fordert vielmehr, man solle die Worte nicht für sich erforschen, sondern in ihrem Zusammenhang [4].

Die geistige Mit- und Selbstthätigkeit der heiligen Schriftsteller betont auch ein Schüler des hl. Chrysostomus, Isidor von Pelusium. Paulus lag nach ihm, obwohl an geistigen Gaben so reich, dennoch fleißig der Schriftlesung ob und ermahnte auch den Timotheus dazu [5].

3. Ein anderer Repräsentant dieser Schule, Theodoret, nennt zwar die Hand der heiligen Schriftsteller die Feder des Heiligen Geistes und erklärt es für eine müßige Frage, wer die Psalmen verfaßt hat, doch mahnt er auch an einer andern Stelle, man solle sich nicht sklavisch an den Buchstaben der Schrift anlehnen, vielmehr nach dem Sinne forschen [6].

„In dieser Erkenntniß — daß die Inspiration nicht zu eng zu fassen sei — citiren Chrysostomus, Polychronius und Theodoret so oft die Versionen der Hexapla des Origenes und bekennen damit thatsächlich, daß die Septuaginta weitern Lichts bedürfe, Solöcismen und Hebraismen enthalte und der Gedanke der alttestamentlichen Schriftsteller durch andere Ausdrücke deutlicher erreicht und möglicherweise ursprünglich auch in anderen Worten und Phrasen dargestellt sein könnte." [7]

4. In naher Verwandtschaft zur antiochenischen Schule stehen die hochberühmten exegetischen Schulen von Edessa und Nisibis, welche ähnlich wie Chrysostomus zwischen den beiden Extremen der allegorisch-mystischen wie rationalistisch-grammatischen Methode die richtige, glückliche Mitte fanden [8].

---

[1] Vgl. Schanz, Apologie II. 333. „Bei solcher Ansicht", sagt Alzog (Patrologie S. 308), „löst er dann die wirklichen und scheinbaren Differenzen in den Evangelien meist sehr natürlich und leicht, wogegen die Lösungen in des hl. Augustinus Werk De consensu evangel. lib. IV. nach dem weitern Inspirationsbegriff der Alexandriner viel gezwungener, gekünstelt und weniger befriedigend erscheinen." Was derselbe Forscher ebendort bemerkt, Chrysostomus beschränke den Inspirationsbegriff auf die Glaubens- und Sittenlehre, scheint mir nicht zutreffend. Vgl. oben.

[2] Hom. in Matth. n. 4 (LVII. 18). [3] Ib.

[4] οὐ δεῖ τὰ ῥήματα ἐξετάζειν γυμνά, οὐδὲ τὴν λέξιν καθ' ἑαυτὴν βασανίζειν, ἀλλὰ τῇ διανοίᾳ προσέχειν τοῦ γράφοντος.

[5] Παῦλος . . . οὐ μικρὰν ἐποιεῖτο σπουδὴν κ. τ. λ. (lib. IV. ep. 88).

[6] Praef. in Ps. (LXXX. 861). Quaest. in Genes. c. 1 n. 39 (LXXX. 141): οὐ δεῖ περιέχεσθαι τοῦ γράμματος τῆς γραφῆς ὡς ἀληθοῦς, τὸν δὲ κεκρυμμένον θησαυρὸν ἐν τῷ γράμματι ζητεῖν. Im Dialog I. (*Migne* LXXXIII. 48) läßt er den Ὀρθόδοξος aufstellen: ἐγὼ γὰρ μόνῃ πείθομαι τῇ θείᾳ γραφῇ.

[7] Kihn a. a. O. II. 104 f. [8] Ebend. I. 84 f. *Assemanni* Fragmenta.

Gegenüber dem gewaltigen Einfluß des Origenes machte die antiochenische Schule mit großem Erfolg die grammatisch-historische Schrifterklärung geltend. Es folgten bald eifrige Nachahmer; Männer, wie Julius Africanus, Methodius, Cyrill von Jerusalem, die beiden Apollinare und Epiphanius von Salamis, werden zur antiochenischen Schule gerechnet. Auch zeigt sich der Einfluß dieser Lehrrichtung selbst bei Basilius dem Großen und Gregor von Nazianz und sogar bei Alexandrinern, wie Athanasius in seiner Psalmenerklärung und Didymus. Nur auf dieser Grundlage konnte sich der größte Exeget des Abendlandes, Hieronymus, erheben [1].

Ueber einige Anhänger dieser Schule kurz noch folgende Notizen: Epiphanius von Salamis macht vor allem gegen den Montanismus den richtigen Begriff der prophetischen Mittheilung geltend [2]. Auch Lucas wurde durch innern Antrieb des Heiligen Geistes zum Schreiben bestimmt [3].

Basilius von Cäsarea ist ebenfalls gegen den montanistischen Begriff [4]; er betont aber sehr scharf den göttlichen Einfluß, indem er sogar den Stil auf den Heiligen Geist zurückzuführen scheint [5]; zugleich fordert er auf, den in jeder Silbe verborgenen Sinn aufzusuchen [6]. Anderseits wurde eine Stelle aus Basilius' Schrift Advers. Eunom. angezogen, als sei derselbe gegen die durchgängige Realinspiration. Er beweist nämlich die Gottheit des Heiligen Geistes durch die Thatsache, daß derselbe nicht, wie die heiligen Schriftsteller, bald in eigener [7], bald in Gottes Autorität spreche. Aber diese Aufstellung berührt zunächst nur das Materielle der inspirirten Rede, den Schriftinhalt, nicht den Schriftursprung [8].

Gregor von Nazianz betont die Inspiration im strengsten Sinn [9], ebenso deren Irrthumslosigkeit, sogar in der geschichtlich überkommenen Form und Gestalt der Schrift. In Bezug auf rein historische Gegenstände spricht der Kirchenvater eine durchgängige Realinspiration aus [10].

§ 6.

Hieronymus.

Literatur: Hieronymus, von Lic. Dr. O. Zöckler, Gotha 1865.

Außerhalb der beiden Exegetenschulen, aber doch vielfach von ihnen beeinflußt, steht das gewaltige Sprachgenie des christlichen Alterthums, der hl. Hieronymus. Da er das Inspirationsdogma vorherrschend auf exegetischer Grundlage behandelte, gelangte bei ihm auch eine schärfere Durchbildung des menschlichen

---

[1] Kihn a. a. O. III. 194.

[2] Haer. 48, 2. 3 (XLI. 857): προφῆται . . . μετὰ συνέσεως . . . ἐφθέγγοντο.

[3] Haer. 51, 7 (XLI. 900): ἀναγκάζει τὸ ἅγιον πνεῦμα καὶ ἐπινύττει τὸν ἅγιον Λουκᾶν.

[4] De Sp. S. c. 1. n. 5 (XXXII. 126). [5] Hom. in Ps. (CXXIX. 211).

[6] De Sp. S. c. 1. n. 2 (XXXII. 69): τὸν ἐν ἑκάστῃ λέξει καὶ ἐν ἑκάστῃ συλλαβῇ κεκρυμμένον νοῦν.

[7] Erod. 4, 10. 1 Kor. 7, 25 ff. [8] Lib. V. cult. n. 2 (XXIX. 766).

[9] Orat. II. 105 (XXXV. 504): ἡμεῖς δὲ οἱ καὶ μέχρι τῆς τυχούσης κεραίας καὶ γραμμῆς τοῦ πνεύματος τὴν ἀκρίβειαν ἕλκοντες οὔποτε δεδέξομεθα, οὐ γὰρ ὅσιον, οὐδὲ τὰς ἐλαχίστας πράξεις εἰκῇ σπουδασθῆναι τοῖς ἀναργάφασι καὶ μέχρι τοῦ παρόντος μνήμῃ διασωθῆναι.

[10] Orat. II. 104 (XXXV. 504).

Factors bei der Inspiration zum entschiedenen Durchbruche. Freilich läßt sich in seinen verschiedenen Aeußerungen ein gewisses Schwanken nicht verkennen, da er einer ganzen Tradition entgegentreten mußte. Fast das ganze Alterthum hatte an der Inspiration der Septuaginta festgehalten in der Ueberzeugung, ein stricte durchgeführter Begriff von dem höhern Charakter der Schrift müsse sich auf die historisch-concrete Form der Schrift, wie sie die Septuaginta darbot, erstrecken. Hieronymus war es, der zuerst die Autorität der alten Uebersetzungen bestritt und durch seine Uebersetzungsarbeiten wie exegetischen Schriften mit Nothwendigkeit darauf geführt ward, eine Milderung des überkommenen Begriffes zu begründen.

1. Wie alle späteren Väter ist er gegen den montanistischen Inspirationsbegriff. „Nicht[1], wie Montanus mit den verrückten Weibern faselt, in Ekstase haben die Propheten geredet, so daß sie nicht wußten, was sie sprachen, und wenn sie andere unterrichteten, selbst nicht wußten, was sie sagten."

2. Ganz im Geiste origenistischer Interpretation findet Hieronymus in jeder Silbe, jedem Häkchen, jedem Punkte eine Gedankenfülle, höhere himmlische Weisheit[2]. Betont er auch stets die Nothwendigkeit der historisch-grammatischen Auslegung, so schließt er sich doch hin und wieder an die alexandrinische Theorie von einem dreifachen Schriftsinne an[3], stellt sogar das origenistische Princip auf, es sei etwas bei buchstäblicher Auffassung unwürdig oder gar blasphemisch, was im geistlichen Verständniß sich auflösen muß[4]. „Dazu kommt seine spielende Willkür im Gebiete der mysteriösen Zahlensymbolik, der etymologischen Deutelei und der Statuirung nichtiger Unterschiede zwischen ähnlich lautenden oder ganz identischen Ausdrücken."[5]

3. Ein inconsequentes Hin- und Herschwanken zeigt Hieronymus in seinen Anschauungen über die richtige Weise des Uebersetzens. Die traditionell-origenistische Denkweise von der Ueberfülle des Schriftinhaltes bestimmt auch ihn, seinem gewohnten Grundsatze[6], „daß man nicht sowohl die Worte als vielmehr deren Sinn treu wiederzugeben habe", bei der Heiligen Schrift, wo auch

---

[1] Praef. in Joan. 24, 19. Ebenso in Eph. 3, 5 (XXVI. 479). Prol. in Naum (XXV. 1231).

[2] Singuli sermones, syllabas, apices, puncta in divinis Scripturis plena sunt sensibus et spirant caelestia sacramenta.

[3] Ep. 121 ad Alg. q. 2. Comment. in Ezech. c. 16. Comment. in Is. praef. lib. V. Comment. in Naum c. 2. Comm. in Amos c. 4. Vgl. Zöckler a. a. O. S. 370 seine übrigen Grundsätze bezüglich des Schriftsinnes. Vgl. auch Alzog, Patrologie S. 381.

[4] Vgl. die Belege bei Zöckler a. a. O. S. 371. Z. B. die Geschichte von Abisag von Sunem, dem Kebsweibe des alternden Königs David, die er in „die ewig jugendliche und jungfräuliche, unbefleckte und unversehrte göttliche Weisheit" umwandelt, der sich David in seinen letzten Jahren mit besonderer Liebe hingegeben habe (Epist. 52 ad Nepotian. c. 2—4).

[5] Die Belege bei Zöckler a. a. O. S. 375. Cf. Liber de nominibus hebraicis mit seinen künstlichen Deutungen. Betreffs der Uebersetzungen Kaulen, Geschichte der Vulgata S. 173.

[6] Epist. 57 ad Pammach. c. 5. Ebenso c. 6 (XXII. 572): Alii syllabas nuncupentur et literas, tu quaere sententias . . . c. 10: Obtrectatores mei quaerant et intelligant non verba in Scriptura consideranda sed sensum. Vgl. (XXII. 577) von der Schrift.

die Anordnung der Worte ein Geheimniß[1], eine Giltigkeit abzusprechen; doch „im allgemeinen hat er jenen obersten Uebersetzergrundsatz befolgt“[2]. Zeuge dessen ist vor allem seine Uebersetzung des Alten Testamentes aus dem Grundtexte.

4. Wie sehr der Heilige das Individuell-Menschliche der Schrift erkannte, das zeigen ferner die Prologe zu den einzelnen Propheten. Ueberall macht er auf den wechselnden Stil derselben, die durch ihre Umgebung, ihren Stand bedingten Anschauungen aufmerksam. Isaias ist gewandt in der Rede, denn er ist adeligen Geschlechtes; Jeremias zeigt Einfachheit im Stil, denn er ist aus dem Landvolke; Ezechiels Schreibart weist eine Mischung von diesen beiden Elementen auf[3]. „Es ist natürlich,“ sagt der Heilige, „daß alle Künstler Beispiele aus dem Bereiche ihres Berufslebens entnehmen, daß ein Schiffer gern seine Trauer Sturm, seinen Nachtheil Schiffbruch, seine Feinde widrige Winde nennt.“[4] So bewegt sich auch Amos, der Hirte, in Bildern, welche seiner unmittelbaren Umgebung entnommen sind. Ein hl. Paulus konnte die Erhabenheit seiner Ideen nicht entsprechend in griechischer Sprache wiedergeben, darum hatte er einen Dolmetsch, den Titus, wie Petrus den Marcus. Darum zeigen die beiden Briefe des Petrus einen so ganz verschiedenen Charakter in Stil und sprachlichem Ausdruck, weil der Apostel nach dem Zwange der Verhältnisse verschiedene Dolmetscher beizog[5].

Wie will man in diesem Falle eine Verbalinspiration festhalten? Sind etwa den Dolmetschern die Wörter, den dictirenden Aposteln die Gedanken eingegeben worden?

Wiederholt tadelt Hieronymus den hl. Paulus wegen seiner Solöcismen, Barbarismen und stilistischen Geschmacklosigkeiten[6], seiner Unfähigkeit, die Gedanken in die richtige sprachliche Form zu kleiden[7]; ja er beschuldigt ihn sprachlicher Unrichtigkeiten[8].

---

[1] Epist. 57. c. 5: Absque Scr. S., ubi et verborum ordo mysterium est. Für die Verbalinspiration des heiligen Lehrers scheint auch zu sprechen Epist. 83 ad Paul.: Parum dixi pro merito voluminis. Laus omnis inferior est: in verbis singulis multiplices latent sententiae. Ferner Epist. 102 al. 27 ad Marcell. n. 1. Allein an letzterer Stelle bedeutet das „dominicis verbis“ offenbar nicht das sprachliche Wort, sondern den Inhalt des heiligen Textes. Es heißt auch aliquid de dominicis verbis, nicht aliquod . . .

[2] Epist. 106 ad Sun. et Fret. c. 13. 17. 26. 54. 55. Epist. 57. c. 7—11. Epist. 121. ad Alg. q. 2. Comment. in Mich. 5, 1.

[3] In Is. prol. (XXVIII. 771). In Jer. prol. (XXVIII. 847). In Ezech. prol. (XXVI. 938). [4] In Amos (XXV. 993; ferner XXV. 990).

[5] Epist. ad Hedib. q. 11 (*Migne* XXII. 1002).

[6] Ipse igitur, qui soloecismos in verbis facit, qui non potest hyperbaton reddere sententiamque concludere, audacter sibi vindicat sapientiam. Ad Ephes. 3 (XXVI. 478): Non quo scierit (Paulus) esse fascinum, qui vulgo putatur nocere; sed usus sit *trivii* (Zöckler übersetzt Trivialitäten!) et ut in ceteris, ita et in hoc quoque loco verbum quotidianae sermocinationis assumpserit. Gal. 3, 1 (XXII. 347).

[7] Illud quod crebro diximus: Etsi imperitus sermone, non tamen scientia (2 Cor. 11, 6), nequaquam Paulum de humilitate, sed de conscientiae veritate dixisse, etiam nunc approbamus. Profundos enim et reconditos sensus lingua non explicat. Et cum ipse sentiat, quid loquatur, in alienas aures puro non poterat transferre sermone. Epist. 121 ad Alg. (XXII. 1029). Doch spricht er anderwärts dem Apostel die vis und energia sermonis nicht ab; cf. epist. 30; 38.

[8] Debuit quippe secundum ordinem dicere: Vos qui spirituales . . . et non plurali inferre singularem numerum. Gal. 6, 1 (XXVI. 420). Ebenso in Ephes. 4, 14; 6, 20.

Wie frei der Heilige über die Inspiration dachte, zeigt folgender Ausspruch [1]: „Die Heilige Schrift redet in der Sprache ihrer Zeit, in Accomodation an die gewöhnliche Redeweise, nicht wie die thatsächliche Wahrheit es erfordert." Diese Stelle ward angeführt, um Hieronymus als Zeugen anzurufen, daß die Bibel in profan-wissenschaftlichen Angaben nicht inspirirt und irrthumslos sei [2]. Allein mit demselben Rechte könnte man daraus schließen, auch in religiösen Wahrheiten sei sie den herrschenden Zeitmeinungen gefolgt und sei nicht infallibel [3]. In der That scheinen verschiedene andere Stellen dafür zu sprechen, der Heilige nehme Irrthümer in der Schrift an, worüber in folgender Nummer.

5. Gegen die Irrthumslosigkeit der Schrift soll Hieronymus nach Zöckler [4] sprechen, wenn er dem Apostel Paulus eine Pflichtlüge zutrauen konnte. In seinem Commentar zum Galaterbrief 2, 11—14 [5] hatte nämlich unser Lehrer behauptet, daß Paulus bloß zum Schein Petrus getadelt habe, um dadurch die Heidenchristen wieder zu gewinnen, wie es Petrus bei den Judenchristen gethan. Aus diesen Aufstellungen zog der hl. Augustinus [6] die Consequenz, die Hieronymus nicht gezogen hatte. Da nämlich der Apostel Paulus berichtet, er habe wirklich, im Ernste Petrus ins Angesicht widerstanden, so sage er hierin die Unwahrheit, falls Hieronymus richtig interpretire. Es sei aber eine andere Frage, ob es im vorliegenden Falle erlaubt sei, sich zu verstellen, und ob Paulus als canonischer Schriftsteller falsch berichten dürfe; letzteres sei unbedingt zu verwerfen. Weiter erinnert Zöckler an verschiedene Stellen in Briefen, wo Hieronymus „zahlreiche unlösliche Widersprüche in der Schrift" statuire, so in Epist. ad Damasum [7]. In diesem Briefe spricht Hieronymus nur von zwei sich scheinbar widersprechenden Stellen, die der Papst Damasus gelöst haben wollte [8]; er schreibt darüber an Damasus: Ac *primo aestimabam* indissolubilia esse (Zöckler übersetzt: „unlösliche Widersprüche"!). Sodann gibt er aber zwei Lösungen der fraglichen Stelle [9] und schließt mit den Worten: Etenim cum Scriptura *videatur inter se esse contraria,* utrumque verum est, cum diversum sit [10], d. h.: Beziehungsweise können selbst zwei an sich widersprechende Angaben der Schrift wahr sein [11].

Schwerer ist eine andere von Zöckler angezogene Stelle zu erklären. Ein Freund, Vitalis, hatte den Heiligen ersucht, ihm verschiedene Schwierig-

---

[1] . . . Quasi non multa in Scriptura dicantur juxta opinionem illius temporis, quo gesta referuntur, et non juxta quod rei veritas continebat. Er erwähnt dort, daß die Septuaginta Ananias als Pseudo-Propheten nicht mehr Prophet nannte wie das Original. In Jer. c. 28 (XXIV. 855).

[2] Dereser, Einleitung ins Buch Tobias. Rohling in „Natur und Offenbarung", 1872, S. 105.

[3] Gleich das von Hieronymus angeführte Beispiel, Joseph werde auch im Neuen Testamente pater Domini genannt, zeigt, wie unser Exeget hier zwischen religiösen und profanwissenschaftlichen Bestandtheilen der Schrift scheiden will. Vgl. Rebbert in „Natur und Offenbarung", 1872, S. 338 f.

[4] S. 430 Anm. 1. [5] *Migne* XXVI. 539.

[6] Unter den Briefen des hl. Hieronymus: Epist. 56 und 67 (*Migne* XXII), unter denen des hl. Augustinus Epist. 28 al. 56; Epist. 82.

[7] Epist. 36 ad Damas. c. 10 (*Migne* XXII. 456). [8] Cf. Ep. 35 (Ib.).

[9] Kap. 11—14 desselben Briefes. [10] Kap. 11.

[11] In dem fraglichen Falle darf nur ein anderer Stammbaum zu Grunde gelegt werden, und die Schwierigkeit schwindet.

keiten, besonders über die alttestamentliche Chronologie, zu erklären. Hieronymus eröffnet ihm nun, wie er stets gewohnt sei, über dunkle Stellen verschiedene Meinungen anzuführen, und fügt dann bei, Vitalis solle einmal alle Bücher des Alten und Neuen Testamentes genau durchlesen, er werde eine solche Dissonanz der Jahre finden, daß es nicht so fast Sache eines eifrigen Forschers als müßigen Mannes ist, auf solche Untersuchungen sich einzulassen[1].

Zöckler will sogar Stellen finden, wo Hieronymus Irrthümer (errores) den Evangelisten zuschreibt, und citirt dafür den Brief an Pammachius[2]. Hieronymus vertheidigt dort dem unermüdlichen Rivalen gegenüber seine Methode, eine freie Uebersetzung nach dem Geiste des Schriftstellers geben zu dürfen. In dieser hermeneutischen Anleitung kann er sich auf heidnische Schriftsteller, wie Cicero und Horaz, ja auf das Beispiel Christi und der Apostel berufen, da diese sich ebenfalls eine freie Citationsweise des Alten Testamentes erlaubt hätten. Man möge auch diese des Irrthums beschuldigen; er erwähnt sodann verschiedene solcher neutestamentlichen Stellen — und in diesem Zusammenhang spricht er, auch die Apostel hätten geirrt, wenn eine freie Interpretationsweise nicht erlaubt wäre. Was er selbst darüber denkt, fügt er ausdrücklich bei: „Fern sei von mir, die Apostel Christi eines Irrthums zu beschuldigen, aber ihnen lag nicht am Herzen, die Wörter und Silben festzuhalten, sondern vielmehr den Sinn der Lehren darzustellen.“[3] Ebenso weiter unten[4].

Daß die Stelle Comment. in Phil. v. 4, wo Hieronymus die Geschichte von Simson als fabula bezeichnet, nicht angeführt werden kann, bemerkt Zöckler selbst, da dieses Wort auch anderwärts in des Hieronymus Briefen[5] im Sinne von narratiuncula vorkommt.

Aber noch bleiben zwei andere schwierige Stellen übrig.

a) Im Commentar zum Galaterbrief kommt in Bezug auf die Worte des Apostels, welche Haß gegen die Friedensstörer in Galatien auszusprechen scheinen, die Erklärung vor, es zeige sich hier am Apostel, wenn auch erklärlicherweise, etwas Menschliches[6]. Denzinger[7] glaubt, die Schwierigkeit lasse sich lösen, wenn man bedenke, daß dem Commentar der des Origenes, laut der Vorrede, zu Grunde gelegt ist, daß Hieronymus sich selbst mit der Eile entschuldigt; man könne also mit Grund zweifeln, ob hier Hieronymus aus eigenem Munde spreche. Zur weitern Begründung seiner Ansicht erinnert Denzinger, wie Hieronymus auch den hl. Augustinus auf die Vorrede aufmerksam machte, als dieser unsern Lehrer wegen der Erklärung bezüglich des Verhaltens der beiden Apostelfürsten in Antiochia interpellirte. Er hätte also, sagt Hieronymus, das Griechische vergleichen und sehen sollen, ob es dort vorkomme. Er habe nur jenes wiedergeben wollen.

---

[1] Epist. 72 ad Vit. c. 5 (XXII. 676). [2] Epist. 57. c. 7. 9.

[3] n. 7. [4] n. 9. [5] Epist. 68 ad Castrutt. c. 2.

[6] Comment. in Epist. ad Gal. 5, 12 (XXVI. 405). Er meint, der Apostel habe mehr judaico furore et quadam effrenata insania se non potuisse continuisse . . . Als Paulus die ganze Provinz in Aufruhr sah, se tenere non poterat. Nec mirum esse si Apostolus homo et adhuc vasculo clausus infirmo vidensque aliam legem . . . *semel* fuerit hoc locutus, *in quod frequenter sanctos viros cadere perspicimus.*

[7] A. a. O. II. 118. S. 221.

b) In Bezug auf Matth. 2, 6 im Vergleiche zu Mich. 5, 2 bemerkt Hieronymus[1], dieses Zeugniß finde sich weder im Originaltext noch in der Septuaginta. Matthäus habe wohl mit Berufung auf diese Stelle die Nachlässigkeit der Pharisäer und Schriftgelehrten in der Citation der Schrift anklagen wollen. Doch fügt er, als ob ihn diese Auslegung nicht befriedige, sogleich bei: einige behaupten, fast bei allen Zeugnissen aus dem Alten Testamente finde sich ein solcher Irrthum, weil die Apostel und Evangelisten nicht nach einem Buche, sondern nach dem manchmal unsichern Gedächtniß citirten. Diese Stelle dürfte als bloße Berichterstattung der Meinung anderer erklärt werden können. Zudem stellt Crets[2] diesen Worten einen andern Ausspruch des Hieronymus gegenüber: „Das müssen wir in beinahe allen Zeugnissen aus dem Alten Testamente bemerken, daß die Apostel und Evangelisten nach dem Gedächtniß citirten und oft, wenn nur der Sinn wiedergegeben war, die Ordnung geändert und Wörter bald zugefügt, bald weggelassen haben."[3]

Diesen mehr oder minder unklaren und unentschiedenen Zeugnissen stehen aber Stellen gegenüber, die direct die unbedingte Autorität und Irrthumslosigkeit der Schrift aussprechen. So schreibt der Heilige an Marcella: vor allem wisse, daß die Heilige Schrift sich nicht widersprechen könne[4]. Es ist sündhaft zu sagen, die Schrift lüge jemals[5]. Der Autorität der Schrift muß man folgen unbedingt[6], ohne deren Zustimmung muß man jede Lehre oder Meinung verachten[7]. Weder der Eltern noch der Vorfahren Irrthümern darf man folgen, sondern allein der Autorität der Schrift und dem Gebot des in ihr lehrenden Gottes[8].

6. Noch mehr wird die Ansicht des großen Kirchenlehrers ins Licht gestellt, wenn dessen Zeugnisse über die durchgängige Realinspiration erwogen werden. Einige Irrlehrer seiner Zeit wollten den Brief an Philemon aus dem Canon gestrichen wissen und sagten zur Begründung, Paulus habe nicht wie Christus, auf den der Geist sich herabgelassen, um immer bei ihm zu bleiben, ein solches Continuum der Wirkung des Heiligen Geistes ertragen können. Es gab auch Momente im Leben des Heiligen, in denen er der Gegenwart des Geistes entbehrte, besonders in allem, was sich auf die Befriedigung der leiblichen Bedürfnisse beziehe. Was sei das für ein Merkmal des Inwohnens Christi, wenn er dem Timotheus auftrage, ihm seinen Mantel mitzubringen? So sehen wir schon zu Hieronymus' Zeit ein Princip aufgestellt, das in späteren Zeiten, z. B. von Semler, in seiner ganzen Schärfe vertreten ward, es seien nämlich nur diejenigen Bestandtheile der Schrift inspirirt, die fürs religiös-sittliche Leben von Interesse sind. Aber schon Hieronymus wußte die rechte Antwort auf diese Einrede: nach demselben Princip müßte man

[1] In Michaeam 5, 2 (XXV. 1197). [2] L. c. p. 295.

[3] Comment. in Ep. ad Gal. Aehnlich zu Matth. 27, 9. 10 ff. (XXVI. 205): quamquam sensus non multum discrepet, tamen et ordo et verba diversa sunt. Ferner: Evangelistarum et Apostolorum more vulgato, qui verborum ordine praetermisso sensus tantum de Veteri Testamento proferunt in exemplum.

[4] Epist. 46 ad Marcell. (XXII. 486. 487).

[5] Comment. in Naum 1, 9 (XXV. 1238).

[6] Comment. in Is. 8, 20 (XXIV. 122). [7] Comment. in Matth. (XXIV. 36).

[8] Comment. in Jer. 9, 14 (XXIV. 743). Cf. in Jer. 29, 8 (XXIV. 859). Cf. Epist. 102 al. 27 n. 1 ad Marcell. Cf. in Gal. 1, 11 (XXVI. 321).

auch andere Briefe des Apostels verwerfen. Wenn jemand auch den körperlichen Bedürfnissen dienen muß, so wird dadurch noch nicht die Wirkung des Geistes geläugnet. Er fügt hinzu, daß die, welche Großes und Geringes nicht zu vereinigen wüßten, consequenterweise auch, den Gnostikern gleich, einen andern Schöpfer der Ameisen und Mücken, einen andern des Himmels, der Erde und der Engel annehmen müßten[1].

Im Interesse in der modernen Zeit hervorgetretener Controversen sei noch darauf hingewiesen, wie unser Kirchenlehrer nicht bloß religiöse Wahrheiten, sondern auch Profanwissen für inspirirt hält.

Unter den unergründlichen Geheimnissen der Schrift zählt er nämlich als Offenbarungen auf[2] die Erschaffung des Himmels und der Erde, die Einrichtung des Universums; er führt zur Fülle des Schriftinhaltes gehörig auch das Profanwissen an[3] und weist auf die Genesis, die prophetischen Bücher und Ecclesiastes als Quellen für naturwissenschaftliche Kenntnisse[4]; ja, er findet sogar die philosophische Eintheilung der Wissenschaften in Physik, Ethik und Logik in der Bibel festgehalten und ausgesprochen. Genesis und Ecclesiastes handeln über die Naturwissenschaften (Physik), die Proverbien und alle übrigen Bücher an zerstreuten Stellen über die Moral, das Hohe Lied und die Evangelien über die Dialektik[5].

7. Zum Schlusse sei an eine Stelle erinnert, die später zum Nachweis einer bei der Inspiration nothwendigen Promulgation angeführt ward. Gestützt auf die bereits erwähnten Quellen (Papias und Clemens Alexandrinus) theilt nämlich Hieronymus mit, Marcus habe auf Bitten der Brüder in Rom ein kurzes Evangelium geschrieben. Als Petrus dies erfuhr, billigte er die Schrift und gab sie in seiner Autorität den Kirchen zum Lesen[6]. Aber dagegen kann eine andere Stelle angezogen werden, wie Schanz bemerkt: Marcus, der zwar den Herrn nicht selbst gesehen, sondern das, was er seinen Meister predigen gehört, berichtet hat, habe mehr nach der Treue der Ereignisse als nach der Ordnung erzählt[7]. Wie hier von einer besondern Inspiration kein Wort gesagt wird, sondern nur die Autorität des Petrus eingeführt erscheint, so wird auch das Evangelium nach Lucas, wie seine Apostelgeschichte, lediglich auf die schriftstellerische Treue desselben als Augen- und Ohrenzeugen gegründet[8]. Jederman sieht hier, wie nach der Ansicht der Väter die Apostolicität im eigentlichen oder uneigentlichen Sinne der Grund des Inspirationsglaubens gewesen, wozu also bedurfte man noch ausdrücklich die Erwähnung der Inspiration?

---

[1] Epist. ad Philem. Prol. (XXVI. 599—602).

[2] . . . quomodo machinatus sit primum caelum et terram, et omnia, quae intra ea sunt, fecerit, ordinarit et distinxerit. Ad Ephes. 1, 1 (XXVI. 453).

[3] Quid loquor de physica, ethica et logica? Prol. in Is. (XXIV. 19).

[4] Urges, ut respondeam de natura rerum . . . multa et Genesis et Prophetarum libri et Ecclesiastes nobis de hujusmodi quaestionibus suggerunt (l. c.).

[5] L. c. [6] Lib. de Scriptor. ecclesiasticis c. 8 (XXIII. 621).

[7] Prol. zum Matthäus-Evangelium bei Schanz, Apologie II. 325.

[8] Lucam autem non solum ab Apostolo Paulo didicisse Evangelium, qui cum Domino in carne non fuerat, sed a ceteris Apostolis . . . Igitur Evangelium, sicut audiverat, scripsit. Acta vero Apostolorum, sicut viderat ipse, composuit. De Script. eccles. (XXIII. 261).

§ 7.

Augustinus.

Die Entwicklung führt zu jenem Geiste, der wie kein anderer vor ihm und nach ihm das kirchliche Glaubensbewußtsein in sich aufgenommen und mit der ihm eigenen Tiefe erfaßt hat, so daß er Jahrhunderte lang die theologische Speculation beherrschte, zum hl. Augustin, dem Doctor gratiae. An empirisch-exegetischem Wissen einem Hieronymus nachstehend, an systematischer und consequenter Gesammtbildung ihn weit überragend, erscheint bei ihm eine mehr einheitliche, aber auch strengere Auffassung als bei seinem großen Zeitgenossen. Von allen Vätern hat er die genauesten Bestimmungen der Inspiration gegeben, wenn auch nicht in Form eines entwickelten Begriffes.

1. Unser großer Kirchenlehrer nennt die Schrift divinae, sanctae, divini codices[1], chirographum Dei[2], litterae[3], venerabilis stylus Spiritus Sancti[4]. Der Heilige Geist hat zuerst durch die Propheten, dann durch sich selbst, später durch die Apostel gesprochen, auch eine Schrift hergestellt, die canonisch heißt, von höchster Autorität[5]. Gott redete zu ihnen (den heiligen Autoren = eis) und durch sie (per eos), das sei allgemeiner Glaube[6].

2. Einen vollständig entwickelten Begriff, ganz im Sinne der modernen Theologen, kann man ableiten aus einer andern Stelle[7]. Der Heilige erklärt dort die heiligen Schriftsteller für Glieder Christi, die das aufschrieben, was sie auf Eingebung des Hauptes erkannten, was Christus ihnen zeigte und mittheilte (Erleuchtung), was er ihnen zum Schreiben auftrug (Willensantrieb). Ein solches Zusammenwirken schließt von selbst auch einen göttlichen Beistand ein. Daher wird derjenige, welcher die Schüler Christi im Evangelium erzählen hört, gleichsam die Hand Christi, die er an seinem eigenen Körper trug, schreiben sehen.

3. An der erwähnten Stelle scheint das theologische Moment des Begriffes so stark betont, daß Augustin sehr oft als Patron der Verbalinspiration citirt ward. So könnte es scheinen, besonders wenn wir den heiligen Lehrer sogar einzelne Wörter auf den Heiligen Geist zurückführen sehen[8]. Allein

---

[1] Epist. 147, 9 (*Migne* XXXIII. 600; XXXIV. 17).

[2] Enarr. in Ps. 144, 17 (XXXVII. 1880).

[3] Serm. II. in Ps. 90 n. 1 (XXXVII. 1159): De illa civitate, unde peregrinamur, litterae venerunt, ipsae sunt Scripturae.

[4] XXXII. 747. Ferner Confess. lib. VI. c. 5. Cf. lib. XII. c. 26.

[5] De civ. Dei lib. XI. c. 3 (XLI. 318).

[6] Ib. lib. XVIII. c. 41 (XLI. 600).

[7] De consensu Evang. lib. I. c. 54 (XXXIV. 1070): Itaque cum illi scripserunt, quae ille *ostendit et dixit*, nequaquam dicendum est, quod ipse non scripserit, quandoquidem membra ejus id operata sunt, quod *dictante capite* cognoverunt. Quidquid enim ille de suis factis et dictis nos legere *voluit*, hoc scribendum illis tamquam suis *manibus imperavit*. Hoc unitatis consortium et in diversis officiis concordium membrorum sub uno capite ministerium quisquis dixerit, non aliter accipiet, quod narrantibus discipulis Christi in Evangelio legerit, quam si ipsam *manum Dei*, quod in proprio corpore gestabat, scribentem conspexerit.

[8] So schreibt er Contr. Adimant. c. 11 (XLII. 144): S. Sp. . . . his etiam verbis (ira, zelus) uti voluit, quae apud homines in vitio poni solent. Ferner Tract. in Joan. 120 n. 2 (XXXV. 1953): Vigilanti verbo Evangelista usus est.

die beregten Stellen gehen doch nur auf einzelne Fälle, und so viel kann auch mit einem freiern Inspirationsbegriff vereinbart werden [1]. Dagegen wird an verschiedenen Stellen der menschliche Factor so entschieden geltend gemacht, „daß man sich an der Grenze der Inspiration befindet. Daher hält Augustinus schließlich nur eines unerschütterlich fest, die Irrthumslosigkeit" [2]. Am deutlichsten entwickelt derselbe seine Ansicht in dem Werke über die Evangelien, wo er von selbst darauf geführt ward, die Abweichungen und Differenzen jener Berichte zu erklären [3]. Die verschiedenen Angaben der Synoptiker über die Predigt des Täufers drängt ihm die Frage auf, welche Worte hat nun eigentlich Johannes Baptista gesprochen, die Matthäus berichtet oder die des Lucas oder Marcus? Er antwortet, daß dieses eine müßige Frage sei. Der Verständige erkennt, daß nur der Sinn der Rede, die Gedanken wissenswerth sind, auf die Worte es nicht ankommt. Wenn die Hagiographen verschiedene Ordnung einhalten, so ist das kein Widerspruch. Auch das nicht, wenn einer etwas sagt, was der andere übergeht. Wie einer sich eben erinnerte, so schrieb er, bald kürzer, bald weitläufiger, doch immer blieb der Gedanke derselbe. Wir dürfen nicht glauben, fährt der heilige Lehrer fort, daß einer lügt, wenn eine und dieselbe Sache von verschiedenen Augen- und Ohrenzeugen in verschiedenen Worten wieder erzählt wird, oder wenn die Anordnung der Worte geändert und gleichbedeutende gesetzt werden, oder wenn zur nähern Erläuterung eines Gedankens zwar keine neuen Gedanken, aber neue Worte hinzugefügt werden. Diese Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit der Darstellung lehrt uns, daß wir nicht die Worte, sondern die Gedanken beherzigen sollen. Der sprachliche Ausdruck wechselt, die Wahrheit bleibt dieselbe.

Es könnte nun dieser unzweideutigen Sprache gegenüber eingewendet werden: Könnte nicht der Heilige diese Freithätigkeit der Verfasser so verstanden haben, daß dieselben deshalb eine verschiedene Darstellung aufweisen, weil der Heilige Geist ihr Gedächtniß in diesem Sinne dirigirte, daß er ihnen in dieser Ordnung die Dinge eingab? Die Erinnerung des Evangelisten wurde durch die Hand dessen geleitet, der die Wasser beherrscht [4], sagt ja der hl. Augustin. Dieser Einwand gewinnt noch mehr Wahrscheinlichkeit aus einer andern Stelle [5]. Der heilige Lehrer fragt dort, wann ist nun die Schwiegermutter des hl. Petrus geheilt worden? die Synoptiker stimmen nicht überein. Was liegt daran, fährt Augustin, die Frage umgehend, weiter, an welche Stelle Matthäus die Heilung setzt, möge er sie in der rechten Ordnung einreihen oder das Versäumte nachholen oder das später Geschehene vorausnehmen, wenn er nur sich selbst oder einem andern nicht widerspricht? Es ist wahrscheinlich, daß ein jeder der Evangelisten in der Ordnung schreiben zu müssen wähnte, in der

---

[1] Eine von Billuart citirte Stelle würde direct die Verbalinspiration der ganzen Schrift vindiciren: se nullius hominis libris tantum deferre, quantum divinis litteris, non ob veritatem, quae par est in utrisque, *sed ob verba, phrasimque dictantis*, qui est Sp. S. Nun kann aber diese Stelle in den Werken des heiligen Lehrers nicht mehr aufgefunden werden. Cf. *Crets* l. c. p. 214 nota 2.

[2] Schanz, Apologie II. 334.

[3] De consensu Evangel. lib. II. n. 27. 28 (XXXIV. 1090 sqq.).

[4] L. c. lib. III. n. 48 (XXXIV. 1187).

[5] L. c. lib. II. c. 51 sq. (XXXIV. 1101. 1102 sqq.).

Gott das, was er schrieb, vor seine Erinnerung brachte. Warum Gott, der einem jeden zutheilt, wie er will, und deshalb auch den Verstand der heiligen Männer um der Autorität der Bücher willen ohne Zweifel in der Rückerinnerung an das zu Schreibende lenkte und leitete, den einen in der Ordnung, einen zweiten in einer andern erzählen ließ, wird sich jedem, der ernstlich darüber nachforscht, mit der Gnade Gottes ergeben. So scheint der Heilige Geist sogar die Verschiedenheit in der Darstellung intendirt zu haben, und diese nicht von der Freithätigkeit des Schriftstellers herzurühren. Allein, einmal wird nur eine mechanische Auffassung aus den Worten unseres Kirchenvaters, der wie kein anderer die innige Durchdringung von Freiheit und Gnade erfahren, gefühlt und erkannt hat, eine Unterdrückung des menschlichen Factors schließen; die unmittelbar anschließenden Worte lassen die göttliche Einwirkung vielmehr als eine überwachende, zulassende erscheinen. Besonders aber fallen in die Wagschale so viele andere Aeußerungen unseres Heiligen, die keine Zweideutigkeit zulassen. So bestimmte der negative Einfluß einer psychologischen Disposition den ganzen Charakter des Johanneischen Evangeliums, speciell seiner Logoslehre[1]. Weil Johannes als Mensch über Gott schrieb, sprach er nicht, wie es ist, sondern wie er konnte, wenn er auch als Inspirirter über Gott sprach; sonst hätte er nichts gesagt.

Wenn die Schrift verschiedene sprachliche Darstellung aufweist, so können wir daraus lernen, nicht ängstlich am Worte hangen zu bleiben, vielmehr stets nach dem Sinne zu fragen. Man möge doch nicht glauben, an bestimmte Zeichen müsse die Wahrheit geknüpft werden[2]. Auch müsse nicht alles, was in der Schrift berichtet wird, etwas bedeuten. Um dessentwillen, was etwas bedeutet, wird das, was nichts bedeutet, angereiht[3]. Auch ein bestimmtes Beispiel von der Benützungshypothese der früheren durch die folgenden Hagiographen findet sich in dem mehrfach citirten Werke über die Evangelien und gibt Zeugniß, wie frei wirkend nach Augustin die heiligen Autoren sich verhielten. Es ist nicht anzunehmen, meint der Kirchenlehrer, daß der spätere ohne alle Rücksicht auf seinen Vorgänger schrieb. Vielmehr fügte ein jeder, fährt derselbe fort, den göttlichen Einwirkungen seine eigene Mitthätigkeit bei[4]. Wenn er weiterhin die heiligen Schriftsteller vom Zwecke, von einer bestimmten Tendenz geführt sein läßt[5], so ist das ein neuer Beweis für die vorliegende Frage.

Wenn andererseits Augustinus selbst eine heilige Beredsamkeit in der Schrift findet, wenn er den Hauch des göttlichen Geistes selbst in dem Klange der sinnlichen Form zu spüren wähnt[6], so ist das nur eine neue Bestätigung der schon oben gegebenen Erklärung, daß er besonders nachdrücklich die lebensvolle Einheit geistigen Zusammenwirkens hervorheben zu müssen glaubte.

---

[1] Tract. in Jo. 1 (XXXV. 1379. 1380).

[2] De consensu Evangel. lib. II. n. 66 (XXXIV. 1111).

[3] De civ. Dei lib. XVI. c. 2 n. 3 (XLI. 479).

[4] De consensu Evang. lib. I. n. 4 (XXXIV. 1044).

[5] L. c. lib. I. n. 7 (XXXIV. 1055). Er entwickelt dort das Ziel, das den Synoptikern und dem hl. Johannes vor Augen schwebte. Ib. n. 8: Seiner eigenen Natur entsprechend betont Johannes mehr die contemplative Seite im Leben Jesu, die anderen die active.

[6] Cf. De catechizandis rudibus c. 8 (XL. 319). Ferner De doctr. christ. c. 6. 9 (XXXIV. 93). De Genesi ad litt. lib. I. c. 20 (XXXIV. 262). De doctr. chr. lib. IV. n. 10. 21 (XXXIV. 92). De Genesi ad litt. lib. V. c. 3 n. 6 (XXXIV. 323).

4. Ohne Zweifel am nachdrücklichsten betont der große Kirchenlehrer die Irrthumslosigkeit der Schrift. Es sei ferne, daß unsere Autoren, welche die canonischen Schriften geschrieben, einander widersprechen [1].

Die Stelle Matth. 27, 9, welche so vielen Scharfsinn schon beschäftigte, löst er auf eine Weise, die zugleich charakteristisch ist für seine Auffassung der Inspiration. Der Heilige Geist hat diesen scheinbaren Irrthum zugelassen, um anzudeuten, daß alle Propheten von demselben Geist inspirirt waren, wie es also gleichgiltig sei, wem der Heilige Geist als Auctor der Schrift diese Worte in den Mund lege [2]. Ein vielmal wiederholtes Wort sprach der Heilige in dem bereits oben erwähnten Briefwechsel mit Hieronymus: Ist einmal eine Pflichtlüge zugelassen in der Schrift, dann wird nichts mehr in der Bibel bleiben, das nicht willkürlicher Deutung zum Opfer fallen wird [3]. In derselben Controverse gesteht derselbe, nur den canonischen Büchern jene hohe Verehrung zu zollen, daß in ihnen kein Irrthum zulässig erscheint. Begegne ihm aber etwas Anstößiges, so zweifle er nicht, daß der Codex fehlerhaft sei oder der Uebersetzer den Sinn nicht getroffen oder auch er selbst den Gedanken nicht verstehe [4]. Nicht bloß ein Irrthum, welcher positiv durch Lügen begangen wird, auch Vergeßlichkeitsfehler müssen ausgeschlossen bleiben aus der Schrift [5]. Ja die Schrift muß den Schreiben der Bischöfe, den Decreten von Particularconcilien vorgezogen werden, denn diese letzteren können irren, die Schrift niemals [6].

5. Im Interesse moderner Controversen möge noch besonders hingewiesen werden auf jene Zeugnisse unseres größten Kirchenlehrers, die eine Ausdehnung der Inspiration auf alle Wahrheiten der Schrift, insbesondere profanwissenschaftliche, lehren. Gefährlicher — als diejenigen, welche bloß die Form der Schrift tadeln — fehlen diejenigen schwachen Brüder, welche Angst bekommen, wenn gottlose Menschen (Atheisten) über naturwissenschaftliche Fragen scharfsinnige Untersuchungen anstellen, und die aus Furcht vor dem Götzen einer falschen Wissenschaft mit Widerwillen die heiligen Bücher lesen, aus denen sie doch Wonne und Süßigkeit schöpfen sollten [7]. Nur ein Ungläubiger und Gottloser kann die Wahrhaftigkeit der Schrift bezweifeln, sagt derselbe in Bezug

---

[1] De civ. Dei lib. XVIII. c. 23 (XLI. 318).

[2] De consensu evangel. lib. III. n. 30 (XXXIV. 1175).

[3] Epist. 28 n. 3 ad Hieronym. (XXXIII. 111. 112): Admisso semel in tantum auctoritatis fastigium officioso aliquo mendacio, nulla illorum Bibliorum particula remanebit, quae non, ut cuique videbitur, vel ad mores difficilis vel ad fidem incredibilis eadem perniciosissima regula ad mentientis auctoris consilium officiumque referatur. Ebenso Epist. 67 n. 3 (XXII. 618). Ferner Epist. 82 c. 2 n. 22 (XXXIII. 285).

[4] Epist. 82 ad Hieronym. c. 1 n. 3 (XXXIII. 277). Aehnlich Contr. Faust. XI. 5 (XLII. 249).

[5] De consensu evangel. lib. II. n. 20.

[6] De Bapt. contr. Donat. lib. II. c. 3 n. 4 (XLIII. 128). Cf. in Joan. tract. 18 n. 4; tract. 45 n. 7; 47 n. 7; tract. 48 n. 1. Ferner: De doctr. chr. lib. I. c. 37 (XXXIV. 35); lib. III. c. 3. Confess. 13, 29. De Genesi ad litt. lib. IV. c. 34; lib. I. c. 21; lib. IV. c. 18; lib. I. c. 13 n. 43; lib. V. c. 9. n. 24. Contra Faust. III. 5; XI. 5. 6. De civ. Dei lib. XII. c. 10; lib. XVIII. c. 40.

[7] De Gen. ad litt. I. n. 40 (XXXIV. 262).

auf profanwissenschaftliche Angaben der Bibel[1]. Diese naturwissenschaftlichen Partien der Schrift betreffend, stellt er folgende Grundsätze auf[2]:

a) Etwas anderes ist unsere Interpretation, etwas anderes der Sinn der Schrift. Erstere kann falsch sein, letztere niemals[3].

b) Die Auslegung kann gefördert werden durch die Profanwissenschaft selbst[4].

c) Wenn aber eine naturwissenschaftliche Hypothese dem echten und unverfälschten Sinn der Schrift widerspricht, so ist sie für irrig zu erklären, eventuell ist diese Aufstellung vom naturwissenschaftlichen Standpunkt zu widerlegen[5].

Geht aus diesen Sätzen nicht unwiderleglich hervor, Augustinus halte religiöse wie nichtreligiöse Bestandtheile der Schrift für gleich irrthumslos und inspirirt? Wozu hätte er auch so ernste Geistesarbeit, so großen Scharfsinn aufwenden sollen, wozu die drei Commentare[6] über die Genesis nebst den zahlreichen Einzeluntersuchungen[7], wenn nicht die Ueberzeugung von der durchgängigen Realinspiration ihn durchdrungen hätte?

Eine Stelle wurde gegen die hier vertretene Ansicht geltend gemacht[8]. Der Manichäer Felix wollte nämlich beweisen, Manes sei der verheißene Paraklet, weil er, nach den Worten Christi, in alle Wahrheit eingeführt habe. Vor allem habe derselbe gelehrt „initium, medium et finem et quomodo et quare factus sit mundus, de cursu solis et lunae". Auf diese Argumentation entgegnete Augustinus: Nirgends in der Schrift ist ein Paraklet verheißen, der solches lehren werde; Christus wollte Christen machen, keine Mathematiker. Mit diesen Worten will aber Augustinus nur sagen, der Heilige Geist sei nicht zu dem Zwecke gesendet worden, um wissenschaftliche Probleme zu lösen; keineswegs aber kann daraus gefolgert werden, diejenigen Wahrheiten, welche thatsächlich um der Heilslehren willen mitgetheilt worden sind, entbehrten der unfehlbaren Autorität.

6. Eine besondere Beachtung verdienen noch jene Bemerkungen Augustins, die des nähern bestimmen, in welcher Weise die in der Schrift enthaltenen Wahrheiten materiell, für sich an der Inspiration theilnehmen. So viel geht aus dem Begriffe der Inspiration nothwendig hervor, daß alle in der Schrift erwähnten Reden anderer wirklich gesprochen worden sind, aber nicht alle Worte anderer, die in der Schrift vorkommen, sind deshalb auch in sich wahr. Denn vieles Falsche und Gottlose wurde von den Juden gesprochen, wie die unfehlbare Schrift bezeugt[9], das ist ein erstes Axiom. Praktisch angewendet findet sich dieser Satz in demselben Zusammenhang[10]. Im Buche Job ist nicht

---

[1] Scripturam veracem esse nemo dubitat nisi infidelis aut impius. De Gen. ad litt. lib. VII. c. 28 (XXXIV. 371).

[2] Cf. De Gen. ad litt. lib. I. c. 18—21 und *Franzelin*, De div. Script. p. 574.

[3] L. c. n. 37 (XXXIV. 260). [4] L. c. c. 38 (XXXIV. 260).

[5] L. c. lib. I. n. 41 (XXXIV. 262).

[6] a) De Gen. lib. imperfect. b) De Gen. contr. Manich. c) De Gen. ad litt.

[7] In libr. contr. Faust. Ferner De civ. Dei. In Confess. In Quaest. in Pentateuch.

[8] De actis cum Felice Manichaeo lib. I. c. 10 (XLII. 525). Vgl. Rohling in „Natur und Offenbarung", 1872, S. 105 f.

[9] Ad Oroz. contr. Priscill. c. 9. [10] Ib. (XLII. 676).

bloß darauf zu achten, was behauptet wird, sondern auch von wem. Darauf will unser Kirchenlehrer nicht deshalb aufmerksam machen, weil die Freunde des Job von Gott getadelt worden sind, sondern weil nicht alles, was sie behauptet haben, wahr ist. Wiewohl indes vieles von dem, was sie zu Job redeten, unwahr ist, so kann doch derjenige, welcher weise zu unterscheiden weiß, hie und da eine gesunde Ansicht für sich gewinnen. Ebenso mahnt Augustin, nicht das bilde ein Kriterium für die sittliche Beschaffenheit einer Handlung, wenn Heilige und Gerechte dieselbe verrichtet haben[1].

7. Sinn der Heiligen Schrift.

a) Allegorischer Sinn. Es ist eigenthümlich, wie Augustin bald den historisch-grammatischen Sinn biblischer Erzählungen entschieden festhält, bald aber der Allegorie wieder sich zuwendet. So müht er sich De civ. Dei XV, 27 ab, die Erzählungen von der Arche Noe's gegen mathematische und physikalische Einwendungen zu vertheidigen, meint aber doch, dieser genaue Bericht sei ad praefigurandam ecclesiam geschehen.

Historisch wichtig ward eine Stelle aus Augustins Commentar zur Genesis[2], insofern daselbst eine Eintheilung des Schriftsinnes erblickt wurde, die später in dem Memorialverse Ausdruck fand:

Littera gesta docet, quid credas allegoria,
Moralis quid agas, quo tendas anagogia.

Im Kerne ward diese Eintheilung schon gegeben im System des Origenes; die neue Form entstand durch Zerlegung des einen mystischen Sinnes in drei Formen. Als Lehre scheint diese Eintheilung eigentlich des Schriftinhaltes zuerst von Eucherius von Lyon[3] in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts eingeführt worden zu sein.

Ueber den Werth dieser Sinneseintheilung, über die logische Ungenauigkeit der Classification vgl. Wilke[4]. Hier möge nur daran erinnert werden, den Inspirationsbegriff berührt diese Anschauung nicht mehr.

b) Aber eine andere Ansicht Augustins über den Literalsinn der Schrift würde wesentlich die bei der Inspiration vorhandene Einwirkung Gottes alteriren. Im Grunde mit der im christlichen Alterthum vielfach herrschenden Ansicht von der unergründlichen Gedankenfülle der Schrift verwandt, stellt Augustinus ein hermeneutisches Princip auf, das zwar seiner hohen Verehrung der Schrift ein laut redendes Zeugniß ausstellt, das aber der Ruin einer wissenschaftlichen Exegese sein würde.

Um die hartnäckigen Streitereien über die Auslegung des Schöpfungsberichtes abzuschneiden, bemerkt er zu den Anfangsworten der Genesis[5], Moses

[1] Epist. 204 ad Dulcit. et contr. Mendac. ad Cons. c. 9.

[2] De Gen. ad litt. ab init. (XXXIV. 247): In libris autem omnibus sanctis intueri oportet, quae ibi aeterna intimentur, quae facta narrentur, quae futura praenuntientur, quae agenda percipiantur vel moneantur. Cf. De util. cred.: Omnis igitur Scriptura, quae testamentum vetus vocatur, diligenter eam nosse cupientibus quadrifariam traditur, secundum historiam, aetiologiam, analogiam, allegoriam (XLII. 68).

[3] In seinem Liber formularum spiritalis intelligentiae ad Veranium filium (*Migne* L. 727). Vgl. Kihn, Theodor von Mopsuestia S. 39 Anm. 2.

[4] Biblische Hermeneutik, Würzburg 1853.

[5] Confess. lib. XII. c. 31 (XXXII. 844).

habe, als er inspirirt diese Worte schrieb, an alles das zugleich gedacht, was wir nur immer Wahres bei diesen Worten denken können, und zugleich auch an dasjenige, was möglicherweise dabei gedacht werden kann, wenn wir auch selbst noch nicht daran gedacht haben. Die Ehrfurcht gegen Gott und seinen Sprecher erheische es, den durch diesen ausgesprochenen Worten den weitesten Sinnesumfang zu geben. Eine andere Stelle[1] macht die Vielsinnigkeit zur Eigenschaft der göttlichen Rede. Weiter bemerkt der heilige Kirchenlehrer[2], man irre wenigstens nicht, wenn man bei den Worten des heiligen Verfassers an alles das denke, was sich dabei Wahres denken lasse: der Heilige Geist habe selbst vorausgesehen, daß der Leser oder Hörer der Schrift an alles dasjenige denken werde, was in diesen Worten gefunden werden könne; ja er habe dies — und das ist die entscheidende Stelle, insofern was der Heilige Geist intendiren will, eben Sinn der Schrift ist — nicht nur vorausgesehen, sondern auch positiv veranlaßt. Dieses von Augustin aufgestellte Princip kehrt auch in ganz ähnlicher Form bei den neueren philosophischen Schrifterklärern wieder[3]: „Man muß die heiligen Schriftsteller also verstehen, als ob sie wirklich etwas hätten sagen wollen und, soweit ihre Worte das erlauben, das Rechte und Wahre gesagt hätten."

So klar und unzweideutig in den erwähnten Stellen Augustinus seine Ansicht formulirt, die nähere Erwägung, warum derselbe und in welchem Zusammenhang er jenes Princip aufstellte, wird dasselbe nur als Nothbehelf für annähernde Schrifterklärung erscheinen lassen. An anderen Stellen der Confessiones[4] ist derselbe Gedanke wieder preisgegeben. Augustinus beschränkt ferner seine Meinung selbst[5]. De doctr. chr. lib. III. c. 4 gesteht er, daß ein Doppelsinn oder eine Zweideutigkeit, geschweige eine Vielsinnigkeit, in solchen Schrifttexten, die den buchstäblichen oder eigentlichen Wortsinn haben, äußerst selten vorkommt[6]. Aber auch den bildlichen Ausdrücken kommt nach ihm nicht immer eine Mehrdeutigkeit zu. Weiterhin mahnt Augustinus, fast im Widerspruch mit seinem Princip, dem wahren Sinn der Schrift nachzugehen und nicht dem heiligen Schriftsteller einen Sinn zu unterlegen, an den er selbst nicht gedacht hat[7]. Wenn nun zugleich der heilige Kirchenvater ausdrücklich daran erinnert, seine Meinung sei neu und noch von keinem andern vorgebracht worden (sie sei quid novum, recens, indictum ore alio), so wird die katholische Hermeneutik salvo honore doctoris ecclesiae die Freiheit und das Recht haben, ein so weittragendes Princip als bloß subjective Anschauung des hl. Augustin zurückzuweisen. Es bleibt also wahr, Gott, der Heilige Geist, wollte nicht in einer besondern Weise zu den Menschen reden, er wollte sich den allgemeinen Gesetzen menschlicher Denk- und Sprechweise

---

[1] De civ. Dei lib. XI. c. 19 (XLI. 332).

[2] De doctr. chr. 3, 38 (XXXIV. 80): Imo, *ut occurreret*, quia et ipsa est veritate subnixa *providit*. Nam quid in divinis eloquiis largius et uberius potuit divinitus provideri, quam ut eadem verba pluribus intelligantur modis, quos alia non minus divina contestantia faciant approbari.

[3] Vgl. Fichte, Anweisung zum ewigen Leben. Wilke a. a. O. S. 43. Ueber Thomas vgl. unten.

[4] XII. c. 30. 32. [5] Wilke a. a. O. S. 44 ff.

[6] De doctr. chr. lib. III. c. 4. [7] Ib. lib. III. c. 28. 36.

accomodiren. Zum Wesen der Inspiration gehört also keine besondere Form der Mittheilung.

8. Interessant ist, wie sich der hl. Augustin das Verhältniß zwischen der inspiratio ad loquendum resp. der bloßen prophetischen Mittheilung und Offenbarung und der Schriftinspiration denkt[1]. Da nämlich viele Angaben in der Schrift[2] auf Bücher von Propheten hinweisen, die jetzt nicht mehr im Canon vorhanden sind, so glaubt Augustinus annehmen zu sollen, jene Propheten hätten zwar göttliche Offenbarungen gehabt, allein die schriftliche Fixirung geschah nicht durch Inspiration[3], wie bei den übrigen prophetischen Schriftstellern[4].

§ 8.

Wende der patristischen Zeit.

Mit dem Verfall der antiochenischen Schule erlischt auf Jahrhunderte die Originalität im wissenschaftlichen Betrieb der Exegese. Diese Zeit des Niedergangs der patristischen Literatur erzeugte auch keine neuen Anschauungen über den Inspirationsbegriff. Nur bei einzelnen hervorragenden Geistern finden sich wichtige Elemente des Begriffes, die ich nunmehr darlegen will.

1. Aurelius Prudentius Clemens, ein katholischer Dichter[5], bekundet eine außerordentliche Verehrung gegen die Heilige Schrift: „Demüthig beugt er sich vor den röthlichen Schriftzeichen, verehrt sie mit Thränen, bedeckt sie mit zärtlichen Küssen.“[6] Er sieht in den heiligen Schriften das Wort Gottes im eigentlichen Sinne. Dem Zweifler an der Inspiration ruft er zu: „Erforsche Gottes Zeichen — signacula — in der uralten Quelle selbst und durchgehe des ersten Schriftstellers Schrift.“[7] „Ihm hat nicht ein alter Barde oder ein vogelschauender Ahne oder alter Sage Gerücht noch eine geschwätzige Amme, auch keine beredte Seherin und plappernde Krähe Gottes That gelehrt, sondern offen hat Gott sich selbst gezeigt. Er selbst beschenkt herablassend mit freundlicher Rede den zitternden Sterblichen und enthüllt ihm sich und seine erhabenen Geheimnisse.“ „Der Geist Gottes hat sich als Urheber der Schrift über die Propheten herabgelassen.“[8] Daher heißt David „der Sänger Gottes, vates Dei“[9], Paulus der „Herold Gottes“[10]. Den Irrthum Marcions von einem

---

[1] Diese Stelle ist sehr wichtig bei der oft ventilirten Frage, ob der prophetische Ursprung einer Schrift deren Inspiration an sich schon involvire.

[2] Vgl. 1 Par. 29, 29. 2 Par. 9, 29.

[3] So also findet sich schon bei Augustinus der mehrfach erwähnte Unterschied zwischen „Offenbarung“ und „Inspiration“ im engern Sinne.

[4] De civ. Dei XVIII. 38 (LXI. 598): . . . existimo etiam ipsos quibus ea, quae in auctoritate religionis esse deberent, *utique Spiritus revelabat*, alia *sicut homines historica diligentia, alia sicut prophetas inspiratione divina scribere potuisse;* atque haec ita fuisse distincta, ut illa tamquam Deo per ipsos loquenti judicarentur esse tribuenda, ac si illa pertinerent ad *ubertatem cognitionis, haec ad religionis auctoritatem,* in qua auctoritate custoditur canon.

[5] Der katholische Dichter Aurelius Prudentius Clemens von P. Rösler, Freib. 1886.

[6] Rösler a. a. O. Apoth. 598. [7] Apoth. 294 sqq.

[8] Ueber Jonas Cath. VII. 82. Ueber Isaias Apoth. 595. Ueber die Apokryphen Cath. VI. 77. Perist. XIII. 9 sqq.

[9] Ham. 575. [10] C. Symm. praef. 1.

dualistischen Gegensatz der alt- und neutestamentlichen Bücher kennt der Dichter wohl: „Zwei Testamente entflossen je einem Urheber; der gute gab das neue, jenes alte aber der strenge.“ [1]

2. Leo Magnus nennt die heiligen Schriften digito dei scripta [2], erkennt der Schrift eine indubitabilis auctoritas zu [3] und führt bereits die spätere dogmatische Formel (Deus auctor Scr.) an [4].

3. Den Abschluß der lateinischen Väter bildet würdig Gregorius Magnus [5]. Er hält die Inspiration im strengsten Sinne fest. Was ist die Schrift anders, als ein Brief des allmächtigen Gottes an seine Creatur? [6] Gott ist der Urheber der Bibel [7], weil er sie selbst geschrieben hat, indem er nicht nur den Schreibenden das Werk inspirirte, sondern auch durch das Wort des Schreibenden seine Thaten zur Nachahmung übersandte. Es ist deshalb lächerlich, meint derselbe, nach dem Verfasser der Schrift zu fragen. Das wäre so viel, als wenn wir bei einem Briefe eines großen Mannes nach dem Schreibrohre, womit derselbe geschrieben hat, forschen. Wir erkennen die Sache, den Inhalt der Schrift, und halten den Heiligen Geist für deren Urheber. So streng diese Worte, besonders der Vergleich klingen mag, so sehr Gregor weiter betont, wie die heiligen Autoren von sich wie von fremden Personen sprechen [8], im Acte der Inspiration über sich selbst erhoben und gleichsam außer sich sind [9], so lassen doch seine Worte eine mildere Deutung zu. Vor allem stellt er die *res* scribenda als das Object der Inspiration hin; dann ist wahrscheinlich, daß *dictare* bei den Vätern oft befehlen, veranlassen bedeutet. Diese Erklärung findet in den folgenden Worten impulsu . . . exagitantur eine Parallelstelle [10]. Ferner nimmt Gregor den 41. Canon wie die Evangelien an [11] und citirt eine Schriftstelle (Zach. 13, 1) nach dem Sinne, nicht nach dem Wortlaute [12]. Eine Einwendung gegen durchgängige Realinspiration ist erhoben worden aus einer Stelle, worin es heißt, die Propheten sprechen manchmal Irriges, glauben aber dabei, den Geist Gottes zu haben [13]. Auf diese Behauptung kommt Gregor durch Stellen der Schrift, z. B. 2 Kön. 7, 3. 4. 12. 13, nach welchen die Propheten manchmal ihre Worte zurücknehmen müssen; freilich sagt die Schrift in dem von Gregor angeführten Falle nicht, daß der Prophet qua propheta habe sprechen wollen. Diese Schwierigkeit löst Gregor selbst in dem Sinne, zwischen wahren und falschen Propheten bestehe eben der Unterschied, daß jene berichtigt werden, diese nicht. Mag man nun immerhin einen Einwand gegen die Irrthums-

---

[1] Ham. 121. [2] De Pass. Dom. serm. 18. n. 3.

[3] Serm. 52. c. 1 (*Migne* LIV. 514). Cf. De Pass. Dom. 13. n. 1.

[4] Appendix (*Migne* LVI. 880).

[5] G. J. Lau, Gregor der Große, Leipzig 1845, S. 337 ff. 460.

[6] Epist. 31. lib. IV. (LXXVII. 706).

[7] Praef. ad Moral. n. 2. 3 (*Migne* LXXV. 517).

[8] Ib. col. 517: Scriptores igitur sacri eloquii, quia *impulsu sancto exagitantur*, sic de se in illo testimonium tamquam de aliis proferunt. Ergo Sp. S. per Moysen locutus est de Moyse . . .

[9] Ib. col. 518. [10] Ib. col. 517.

[11] Epist. 120. Also sind jene Stellen nicht zu urgiren.

[12] Epist. 25. l. VII. (LXXVII. 878).

[13] In Ezech. lib. I. hom. 1. n. 16 (LXXVI. 793).

losigkeit der Propheten auf Grund dieser Stelle erheben, so ist zu bedenken: Gregor spricht hier zunächst nicht von der Schriftinspiration, dann setzt er ausdrücklich voraus, daß die Propheten in solchen Fällen nicht inspirirt sind, also hält er nicht eine Irrthumsfähigkeit mit dem Begriff der Inspiration für vereinbar; schließlich lehrt er dies nur von den Propheten im engern Sinne des Wortes und zwar in Fragen, welche Privatangelegenheiten betrafen, nicht aber von den Aposteln oder anderen, deren Wirken wegen seines durchaus öffentlichen Charakters eine fortwährend gesicherte Inspiration nothwendig machte[1].

5. Nach dem letzten griechischen Vater, Johannes Damascenus, haben Gesetz (Moses) und die Propheten, die Evangelisten und Apostel und Hirten durch den Heiligen Geist geredet: daher ist die Schrift inspirirt[2]. Wie einst Christus, unser Herr, zu den Juden sprach: „Forschet in der Schrift", so ruft auch Damascenus den Bilderstürmern zu, es sei unmöglich, daß Gott (in der Schrift) lüge; einer ist der Gott und Gesetzgeber des Alten und Neuen Testamentes. Ebenso offenbarte sich der Heilige Geist durch den heiligen Apostel Paulus[3].

Weitere Notizen über die besondere Entwicklung des Begriffes in der griechischen Kirche sind ebenso wie die Exegese sehr spärlich. Nur über Euthymius Zigabenus sei bemerkt, daß derselbe eine freiere Ansicht vertrat[4]: Daß ein Evangelist mitunter etwas erzähle, was der andere weglasse u. s. w., leitet er einfach davon ab, daß sie sich der Begebenheiten nicht mehr genau erinnerten, weil sie dieselben erst spät aufschrieben[5].

Die patristische Bibliologie wird übergeleitet[6] in die mittelalterliche Zeit durch einige Männer, die wohl hier am besten eingereiht werden, wenn sie auch bereits in die folgende Zeit hinüberreichen.

Isidorus Hispalensis macht eine treffende Unterscheidung zwischen scriptores und auctor der Schrift. Jene standen als Schriftsteller (scriptores) unter der göttlichen Inspiration; auctor der Schrift ist der Heilige Geist, der das zu Schreibende dictirt[7]. Derselbe nennt ferner die Schrift litterae sacrae, mit denen nichts verglichen werden kann[8]. Marcus schrieb plenus Spiritus Sancti sein Evangelium[9].

Beda Venerabilis gibt zwar einen äußern Beweggrund für die Abfassung des vierten Evangeliums an, daß nämlich asiatische Bischöfe Johannes zum Schreiben bestimmten. Doch fügt er sogleich bei, Johannes antwortete auf

---

[1] Vgl. Denzinger a. a. O. II. 118. S. 223.

[2] De orthod. fid. lib. IV. c. 17 (XCIV. 1176).

[3] Τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον διὰ Παύλου τοῦ ἁγίου ἀποστόλου ἀπεφαίνετο. De imag. orat. 2. n. 8 (XCIV. 1288. 1289).

[4] Comment. in Matth. c. 12, 8 (I. p. 465 ed. de Matthaei). Vgl. Schröckh, Kirchengeschichte XXVIII. S. 310.

[5] Hagenbach, Dogmengeschichte, 5. Aufl., S. 351.

[6] Werner, Beda der Ehrwürdige S. 150.

[7] Lib. I. de offic. c. 12 n. 13 (Romae 1802, tom. VI. p. 377). Ebenso lib. III. c. 50 (*Migne* LXXXII. 235). Dagegen Etymol. lib. VI. c. 2 n. 1 heißen die heiligen Schriftsteller auctores.

[8] hae litterae sacrae . . . aliud cum istis nihil est comparandum. In libr. Vet. et Nov. Test. n. 15 (*Migne* LXXXIII. 160).

[9] Etymol. lib. VI. c. 2. n. 36 (LXXXII. 233).

das Ansuchen der Bischöfe, er wolle nicht eher ihrem Wunsche genügen, bis sie in gemeinsamem Gebet und Fasten den Segen Gottes herabflehten, daß er seine Aufgabe würdig lösen könne. Erst dann nahm er, erleuchtet durch himmlische Offenbarung und durch die Gnade des Heiligen Geistes gestärkt, das Werk in Angriff und zerstreute alle Finsterniß der Häretiker mit dem Lichte der Wahrheit [1].

Zeugen der Schriftinspiration sind auch Cassianus [2] und Cassiodor [3]; den Geist der allegorisch-moralischen Exegese treffen wir wieder bei Alcuin [4].

§ 9.

Kirchliches Lehramt.

Da in der eben zurückgelegten Periode der Kampf hauptsächlich um Feststellung des kirchlichen Canons, weniger um den Begriff der Inspiration entbrannte, so beziehen sich die kirchlichen Lehrentscheidungen zumeist auch auf den Umfang der inspirirten Bücher. Gleichwohl verdienen die wenigen Entscheidungen über den höhern Schriftcharakter ihrer geschichtlichen und autoritativen Wichtigkeit wegen besondere Würdigung.

1. Das dritte Concil von Carthago nennt die canonischen Schriften „göttlich“ [5].

2. In den Acten des vierten carthagischen Concils oder vielmehr in der alten Sammlung der Canones findet sich auch die Formel eines Glaubensbekenntnisses, das die zu consecrirenden Bischöfe ablegen müssen und welches später zur dogmatischen Formel erhoben wurde. Dasselbe lautet: Credo etiam Novi et Veteris Testamenti, Legis et Prophetarum et Apostolorum unum esse auctorem Deum et Dominum omnipotentem [6]. Die Formel ist ohne Zweifel gegen die dualistische Scheidung des Alten und Neuen Testamentes gerichtet; zweideutig bleibt aber der Ausdruck auctor Testamenti. Es ist wohl die Auffassung von testamenti im Sinne von Büchern des Alten und Neuen Testamentes, nicht allgemein = Heilsanstalt, vorzuziehen. Vor allem drehte sich ja der gnostische Antagonismus gegen das Alte Testament, zunächst um die Bücher, erst im Zusammenhang damit um deren Inhalt; besonders scheint die sich anschließende Erläuterung Legis et Prophetarum et Apostolorum doch ziemlich deutlich an die Eintheilung der Bücher in Thorah, Nebiim [7] zu erinnern; schließlich läßt sich nicht recht verstehen, warum Gott in besonderer Weise auctor Prophetarum genannt werden soll. Auch ist der Sprachgebrauch des Wortes in diesem Sinne = Bücher sehr alt [8].

---

[1] Comment. in Joan. ad c. 1 (*Migne* XCII. 637). [2] Coll. c. 4 (IL. 728).

[3] Praef. in Ps. (LXX. 19). De instit. div. libr. c. 16 (LXX. 1130).

[4] Alzog a. a. O. S. 504.

[5] can. 47 oder 36. Cf. *Denzinger*, Enchiridion n. 49. *Hardouin* tom. I. p. 968: Item placuit, ut praeter Scripturas canonicas nihil in Ecclesia legatur sub nomine *divinarum* Scripturarum. Sunt autem canonicae Script. . . .

[6] *Hardouin* tom. I. p. 978. Cf. *Franzelin*, De div. Script. p. 331.

[7] Matth. 22, 40. Luc. 24, 27. 40 (mit Zusatz psalmos).

[8] Die ganze Analyse des Wortes vgl. Bleek, Einleitung ins Alte Testament § 16. Schon Tertullian gebraucht das Wort in diesem Sinne (Adv. Marc. 4, 1): duos deos

Das Wort auctor, weder identisch mit dem französischen auteur noch dem englischen author, eher mit dem deutschen Autor, hat in der classischen Prosa bald den Sinn von Schriftsteller, bald von Gewährsmann. Grundbedeutung ist = derjenige, welcher den Ursprung gibt = originator; in diesem Sinne gebraucht es Paulus: auctor fidei (nostrae salutis).

Der Sinn der Formel wäre also: Gott ist der Urheber des Alten und Neuen Testamentes.

3. Toletanum 447 erkennt den heiligen Schriften Autorität und Verehrung zu[1].

4. Toletanum 449 schärft den einheitlichen Ursprung beider Testamente ein[2].

5. Papst Gelasius (nach Thiel schon Damasus oder Hormisdas) nennt die Prophetien, dieses Wort im weitern Sinne gefaßt, durch göttliche Thätigkeit begründet[3].

6. Das fünfte allgemeine Concil verwirft die Unterscheidung Theodors (der „insaniens contra conscriptorem eius i. e. Sp. S." jene Bücher behandelte), nach welcher das charisma prudentiae bei den salomonischen Büchern (oder Eccli?) genüge. Die Lehre der Kirche ist also: jene Bücher sind mit dem charisma prophetiae geschrieben[4].

7. „Die katholische Kirche hat durch ihre fast gleichmäßige Hochachtung gegen den Originaltext wie gegen wenigstens fünf Uebersetzungen: die griechische vom Alten Testamente, die lateinische Vulgata, die syrische, die armenische und zum Theil die koptische und äthiopische, hinlänglich zu erkennen gegeben, was sie von der Verbalinspiration hält."[5]

§ 10.

Ergebnisse.

Ganz unbestritten steht das Zeugniß der Väter für die Thatsache einer Inspiration der Heiligen Schrift und für Irrthumsfreiheit ihres ganzen Inhaltes. Was darüber hinausliegt, gehört mehr oder minder in das Gebiet

---

dividens (Marcion) alterum alterius instrumenti vel *quod magis usui est dicere Testamenti*. Cf. *Irenaeus*, Adv. haer. lib. IV. c. 12 n. 3 (VII. 1005). Wie das Wort zu dieser Bedeutung kam, hat Kaulen (Einleitung in die Heilige Schrift S. 2) ausführlich entwickelt.

[1] Si quis dixerit vel crediderit alias Scripturas praeter quas Ecclesia catholica recipit, in auctoritate habendas vel esse venerandas, a. s. *Denzinger*, Enchirid. n. 125.

[2] Si quis dixerit vel crediderit alterum Deum esse priscae legis, alterum Evangeliorum, a. s.

[3] In decr. de recipiendis sive non recipiendis (exst. in codice Lucensi, *Mansi*, Suppl. ad Concil. tom. I. p. 357): Ad discutiendas vel intelligendas Scripturas, quas in N. vel V. Test. a pluribus editas (scil.: accepimus sive novimus, *Franzelin* l. c. p. 339), illud apostolicum nobis convenit servare eloquium: prophetias, inquit, nolite spernere: omnia autem probate, ut plenius Dei operatione credamus illas esse conditas.

[4] Vgl. oben unter Theodor von Mopsuestia.

[5] Haneberg, Die Geschichte der biblischen Offenbarung, 3. Aufl., S. 818. Eine umfassende Behandlung dieser Frage siehe bei Kaulen, Gesch. der Vulgata S. 92 ff.

der freien theologischen Meinung. Jene ersten Träger des kirchlichen Glaubensbewußtseins verstehen die übernatürliche Mitwirkung Gottes bei Abfassung der Heiligen Schrift nicht bloß als durchgängige Realinspiration des religiösen und profanwissenschaftlichen Inhaltes der Bibel, sie betonen auch theoretisch und praktisch die schlechthinige Irrthumslosigkeit der Bibel. Zeugnisse dafür sind — besonders in directen Aussprüchen — mit allem Nachdruck im Verlaufe der Entwickelungsgeschichte geltend gemacht worden; hier sei noch an die exegetischen Arbeiten, die Commentare und Homilien der Väter erinnert, welche oft gerade zur Lösung nicht bloß dogmatischer und moraltheologischer, sondern auch allgemeinwissenschaftlicher wie historischer, chronologischer, geographischer, astronomischer, physiologischer Schwierigkeiten oder Enantiophanien, Discrepanzen abgefaßt wurden.

Ob nun freilich diese einstimmige Lehre der Väter als Offenbarungstradition verpflichtet, oder ob sie nur eine Privatansicht jener Lehrer bleibt? Man hat allerdings gegen die Vätertradition eingewendet, daß auch jene ersten Lehrer der Kirche nur als Kinder ihrer Zeit aus Unkenntniß der profanwissenschaftlichen Data ihre bloß subjectiven Anschauungen äußerten. Allein dieser Einwand schließt nicht bloß einen schweren Vorwurf gegen die Väter in sich, er beruht auch auf einer durchaus falschen Voraussetzung. Oder hatte nicht auch das Alterthum seine Gnostiker, seinen Celsus, Porphyrius, Hierokles und Julian? Will es nicht manchmal scheinen, als ob der Rationalismus seine gefährlichsten Waffen aus der Rüstkammer vergangener Zeiten hervorholt, um sie in modernem Gewande aufs neue zu gebrauchen?

Unentschieden lassen aber die Väter, welche geistige Potenz von der Inspiration unmittelbar berührt ward. Anschließend an die Schriftlehre und den Inspirationszweck, insofern derselbe die Autorisation einer schriftlichen Urkunde anstrebt, finden sich jedoch auch bei den Vätern sehr viele Andeutungen, welche die Inspiration als Verursachung moralischer Art durch wirksamen Antrieb erscheinen lassen.

Controvers muß auch die patristische Meinung bleiben über die Grenzen des theologischen Factors bei der göttlichen Einwirkung. Es wird wohl eine oberflächliche, citatenhafte Behandlung der patristischen Zeugnisse für ganz extreme Lehransichten Beweisquellen finden; aber dann identificire man doch nicht einzelne Stimmen mit der Gesammtanschauung.

So erscheinen die heiligen Schriftsteller bald als bloße Werkzeuge des Heiligen Geistes, sie werden als Flöten, Cithern, Glieder, Hände, Finger, Zungen, Mund, Schreibrohr u. s. w. des Heiligen Geistes bezeichnet; andererseits erscheinen dieselben Autoren — nach Ansicht der Väter — frei bewußt, von Zweck und Tendenz beeinflußt, freithätig wirkend in Sprache, Darstellung, Anordnung, ja in dem Quellenstudium selbst. Es ist also unkritisch, wollte man die Väter für eine sogen. Verbalinspiration in Anspruch nehmen. Es scheint überhaupt die Fragestellung, ob die Väter eine solche strikte Inspiration vertreten haben, eine unrichtige zu sein, da ohne Zweifel so geistspaltende Untersuchungen ihnen gar nicht in den Sinn kamen. Wenn ihre Sprache oft sehr scharf lautet, wenn sie einen durchgehenden Einfluß des Heiligen Geistes bis auf das letzte Wort, die letzte Silbe der Schrift aussprechen, so ist das nur ein lautes Zeugniß für ihre lebendige Auffassung einer Geisteswirkung; sie

hatten ja eine viel klarere Einsicht in die lebendige Durchdringung göttlichen und menschlichen Wirkens, als daß sie eine so mechanische Scheidung von Form und Inhalt überhaupt controvertirten. Aber dürfen wir deshalb bei ihren Worten stehen bleiben und die Inspiration der Schrift auffassen als eine solch durchgehende Wirksamkeit des Heiligen Geistes, daß die heiligen Autoren nur Federn, Schreibrohre u. s. w. bildeten? Gewiß nicht; denn schwerwiegende Gründe für eine schärfere Betonung des menschlichen Factors bieten uns die Väter selbst dar, wenn wir nur ihre Gesammtansicht unbefangen würdigen.

Vor allem ist zur richtigen Auffassung des patristischen Inspirationsbegriffes nicht bloß das dogmatische Zeugnißmaterial, sondern auch ihre exegetische Thätigkeit zu erforschen. Auf diesen Unterschied von Theorie und Praxis hat neuestens besonders Schanz hingewiesen[1]. Es dürfen weiterhin die vorkommenden Ausdrücke nicht gepreßt werden. Besonders dictare kommt bei den Vätern oft im Sinne von befehlen vor. Augustinus bemerkt mit freierem Gebrauch des Wortes, Hieronymus schreibe non tantum donante, verum etiam dictante Spiritu[2]. Leo der Große sagt von den Decreten des Chalcedonense, es könne dieser Regel, welche aus göttlicher Inspiration hervorgebracht würde, nichts hinzugefügt werden[3]. Wie die ersten Väter ferner mehr oder minder von den Vorstellungen der Heiden über die Mantik erfüllt waren, so ließ auch das Bewußtsein von den charismatischen Wirkungen des Heiligen Geistes, die sie selbst so überwältigend stark an sich erfahren hatten, den Gedanken an die menschliche Thätigkeit zurücktreten[4]. Schließlich kann nicht bestritten werden, daß auch die Väter vielfach, beeinflußt von der philonisch-alexandrinischen Anschauungsweise, besonders in den ersten Jahrhunderten, die Begriffe Offenbarung und Schriftübermittelung oder die Offenbarungs- und Inspirationstheorie confundirten. Das überschwängliche Lob, welches sie der Schrift zollen, gilt mehr dem Schriftinhalt oder der Offenbarung; die Ueberschätzung des theologischen Momentes geht eher auf eine zu übertriebene Vorstellung über den Schriftinhalt und Schriftsinn als auf den Schriftursprung[5]. Gleichfalls von der philonisch-allegorischen Auslegungsweise beeinflußt, finden sie in der Schrift ein unergründliches Räthsel- und Wunderbuch, um so tiefer, je dunkler es ihnen vorkam. Daher jene mystische Ein- und Ausdeutung der Schrift, die offenbar zu weit ging.

Faßt man alle diese Momente zusammen, so wird für eine freiere Auffassung der Väterlehre reichlich Grund vorhanden sein. Damit stimmt auch die freie Citationsweise der Schrift, die unbefangene Stellung zu den oft erheblich abweichenden Uebersetzungen und zum Schrifttexte überhaupt[6].

---

[1] Apologie II. 335. Vgl. auch dasselbe Verhältniß bei der Bestimmung des Canons, wo die Praxis der Väter den Ausschlag gibt gegen ihre theoretische Ansicht.

[2] Epist. 82, 2 (XXXIII. 276). [3] Epist. 115. al. 73.

[4] Vgl. Schanz II. 335.

[5] Bei der noch relativ zurücktretenden Stellung der übrigen theologischen Erkenntnißprincipien, besonders der lebendigen Kirchenautorität, erklärt sich von selbst die exponirte Geltung der Heiligen Schrift. Bewegt sich doch fast die ganze Theologie der Väter im Rahmen der biblischen Wissenschaften. Das war auch der Grund, weshalb die Eintheilung der patristischen Theologie über die Inspiration im großen Ganzen an die Geschichte der patristischen Bibelexegese angelehnt wurde.

[6] Kaulen, Geschichte der Vulgata S. 68 ff. 73. 74 ff.

Sollten andererseits einzelne Stellen mancher Väter die ausdrückliche Erwähnung der Schriftinspiration vermissen lassen, so erklärt sich das aus der Ansicht jener Zeit, die Schriftinspiration folge unmittelbar aus der Inspiration der Apostel und Propheten überhaupt. Nur so verstehen wir das Bemühen jener Lehrer, die directe oder indirecte apostolische Autorschaft des Neuen Testamentes sicher zu stellen.

Drittes Stadium.

Der Inspirationsbegriff des Mittelalters.

Die mittelalterliche Theologie bewegt sich weniger auf dem Gebiete des productiven Schaffens als der geistigen Verarbeitung und systematischen Durchdringung des von den Vätern überkommenen traditionellen Glaubensbewußtseins. Unter dem Einfluß der aristotelischen Philosophie entstanden jene großartigen Lehrsysteme, die, den gewaltigen Domen an erhabener Architektonik vergleichbar, eine philosophische Begründung des kirchlichen Glaubensbewußtseins erstreben. Die christlichen Lehrbegriffe werden in abstracter Form behandelt, in den Allgemeinbegriffen das Wesen der Dinge aufgefaßt. So erscheint auch der Inspirationsbegriff unter den allgemeinen Begriffen von göttlicher Offenbarung und Prophetie.

Diese Geistesrichtung hatte auch zur Folge, daß das Studium mehr dem Schriftinhalt als dem Schriftursprung zugewandt blieb. Außerdem konnte das Bibelstudium, speciell die Inspirationsfrage, in den Hintergrund treten, weil die lebendige Kirchenautorität in ihrer vollen Geltung dastand und die Heilige Schrift noch nicht im Sinne des Protestantismus, losgerissen von der Einheit des traditionell-kirchlichen Glaubens, einer selbständigen Stütze bedurfte in der ihre göttliche Autorität bezweckenden und begründenden Inspiration. Uebrigens ist es „ein nicht oft genug zu widerlegender Irrthum", dem Mittelalter die Vernachlässigung des Bibelstudiums vorzuwerfen. Es ist, wie in allen Urtheilen über jene Periode, ein durchaus unrichtiger und ungerechter Standpunkt, die wissenschaftlichen Resultate jener Zeit mit modernem Maße zu messen. Die Schrift bildete im Mittelalter stets die Grundlage aller wissenschaftlichen Beschäftigung, auch die formelle Seite der Bibel fand in den Controversen mit den Juden und Mauren, wenigstens in den späteren Zeiten, eingehendere Behandlung. Wie unbefangen man dabei zu Werke ging, zeigen die seit Alcuin und Lanfrank beginnenden, in dem sogen. „Correctorium" zu höchster Vollendung gelangten Versuche, eine textkritische Vulgata herzustellen[1].

Freilich ward andererseits das theologische Moment des Begriffes wieder überspannt in der mystischen Eindeutung der Schrift, der Annahme eines drei-, vier- und mehrfachen Schriftsinnes. Doch verdient eine solche Ueberbietung des Schriftinhaltes eine viel günstigere Beurtheilung als die Vergötterung der Buchstaben, weil sie doch immer dem Wesen der Geisteswirkungen nicht widerspricht.

[1] Vgl. Kaulen, Einleitung in die Heilige Schrift S. 7 ff.

§ 1.

Der scholastische Begriff.

Schon Anselm von Canterbury brachte, wie Möhler erzählt[1], ganze Nächte hin mit Reflexionen über die Inspiration, wie sie möglich und denkbar sei, freilich über inspiratio im Sinne von innerer Offenbarung[2]. Der Sentenzenmeister, Peter der Lombarde, unterschied zwischen der ewigen „processio Spiritus Sancti" und der zeitlichen inspiratio, welche den Menschen zu theil wird. Letztere ist nach ihm wieder eine sichtbare, welcher sich die Apostel erfreuten, und eine unsichtbare, welche allen Gläubigen zukommt[3].

In ein neues Stadium tritt der Inspirationsbegriff mit Thomas von Aquin. Nicht als ob der Fürst der Scholastik einen bestimmten, systematischen Begriff von der Schriftinspiration ausgebildet hätte, entscheidend wird nur die Verbindung des Begriffes mit der Lehre von der prophetia[4].

Thomas, der geniale Systematiker, betrachtet die ganze Offenbarungsthätigkeit Gottes nach drei Gesichtspunkten[5]: Sie ist einmal Mittheilung resp. Erkenntniß der übernatürlichen Wahrheit, prophetia im engern Sinne genannt; dann Aussprechen resp. die dazu erforderliche übernatürliche Befähigung; schließlich diejenige Wirksamkeit Gottes, welche auf das Handeln der Propheten sich erstreckt und zur Bekräftigung ihrer Lehre dienen soll, die Wundergabe. Diese drei Thätigkeiten Gottes werden auch zusammen als prophetia bezeichnet, wenn auch primo et principaliter die Prophetie besteht in cognitione. Die übernatürliche Erkenntniß ist aber nicht bloßer Verstandesact. Vielmehr muß, bevor die Seele die göttlichen Wahrheiten erfaßt, eine Erhebung des Geistes vorhergehen, die intentio mentis ad percipienda divina, von Thomas inspiratio genannt[6]. In diesem großartigen, nach allgemeinen Grundlinien systematisch entworfenen Gesammtbilde verschwindet auch die nähere Bestimmung der den heiligen Schriftstellern verliehenen Offenbarung resp. Erleuchtung. Die Repristinirung dieser Ansicht in spätern, neuscholastischen Kreisen legt mir die Pflicht auf, etwas näher auf des Aquinaten Anschauung einzugehen.

1. Nachdem Thomas die prophetische Offenbarung als eine actuelle, vorübergehende Gnade — lumen per modum cujusdam passionis vel im-

---

[1] Gesammelte Schriften S. 52.

[2] Auch Gratian gibt Zeugniß für den höheren Charakter der Schrift, über die Irrthumslosigkeit, den Vorrang der Schrift vor den bischöflichen Schriften — nach Augustin (c. 5—8. D IX).

[3] Sent. lib. I. dist. 14. 16. Mit Unrecht beruft sich mit seiner Beschränkung der Inspiration Rohling („Natur und Offenbarung", 1872, S. 97 und die Entgegnung von Rebbert ebend. S. 337 ff.) auf Sent. lib. II. dist. 28, wo P. Lombardus ausführt, daß in der Heiligen Schrift nur die scientia animae gelehrt wird, weil das natürliche Wissen nicht verloren ging durch den Sündenfall. Der Zusammenhang spricht gegen diese Auslegung wie der Wortlaut; zudem dehnt der Sentenzenmeister die Inspiration auch direct auf die natürlichen Wissenschaften aus (lib. 1. dist. 2).

[4] Cf. in epist. ad Rom. c. 1. lect. 2; ferner in 2 Tim. c. 3. lect. ult., wo die Thatsache der Inspiration festgestellt ist.

[5] II. II. q. 171. a. 1 c. Ebenso Contr. gentil. lib. III. c. 154. Aehnlich Quaest. de verit. XII. a. 13 c.

[6] II. II. q. 171. a. 1; object. 4 et ref. 4.

pressionis transeuntis, im Gegensatz des lumen per modum formae permanentis — gezeichnet[1], das Object der Prophetie abgegrenzt[2], macht er eine principielle Unterscheidung zwischen ausdrücklicher Offenbarung, wenn der Prophet höchste Gewißheit hat über das Mitgetheilte, und zwischen dem sogen. prophetischen Instinct, instinctus propheticus[3], einem unvollkommenen Grad der Prophetie, bei dem der Prophet keine Gewißheit über die Offenbarung erlangt. Die Ursachen und Bedingungen der Prophetie, namentlich deren übernatürlicher Charakter, deren resp. natürliche Disposition, besonders die Frage über die sittliche Qualität des Propheten folgen in der nächsten Quästion[4].

Die prophetische Erkenntniß ist einerseits eine Vergegenwärtigung der Dinge (acceptatio sive repraesentatio rerum) und andererseits ein Urtheil über diese Vorstellungen (judicium de rebus repraesentatis). Vergegenwärtigt werden dem prophetischen Geiste:

a) unter Vermittlung des äußern Sinnes formae oder species sensibiles,

b) unter Einwirkung der Vorstellungskraft formae imaginariae,

c) unter Vermittlung der geistigen Erkenntniß formae intelligibiles[5].

Auf letztere Weise wurde den Aposteln und Salomon die übernatürliche Wahrheit mitgetheilt; damit berührt Thomas die Schriftinspiration.

Wie diese Vergegenwärtigung, ist auch das lumen propheticum verschieden: bald wird es verliehen, um die Gesichte anderer zu deuten, bald zur Beurtheilung und Erkenntniß natürlicher Wahrheiten in übernatürlicher Gewißheit, bald zum praktischen Urtheil[6]. Nach der bereits erwähnten Scheidung von ausdrücklicher Offenbarung und prophetischem Instinct muß auch die Frage, ob die Propheten immer die übernatürliche Erkenntniß verstehen, im erstern Falle bejaht, im letztern verneint werden[7].

Auf dieser Grundlage kommt Thomas zur Eintheilung der Prophetie. Vor allem macht sich der große Kirchenlehrer bei Untersuchung der Frage, ob die visio intellectualis et imaginaria, d. h. jene Erkenntniß, welche durch bildliche Vorstellungen und rein geistige Formen mitgetheilt wird, vorzüglicher ist als die visio intellectualis allein, in der object. 3. aus Hieronymus den Einwurf: Nach dem Prologus galeatus heißen diejenigen, welche eine visio intellectualis et imaginaria haben, Propheten, die Verfasser der Hagiographa, die ex inspiratione Sp. S. schrieben, also eine Art visio intellectualis hatten, aber nicht. Also heißen diejenigen, welche eine durch Verstandes- und Vorstellungsformen vermittelte Erkenntniß haben, mit mehr Recht Propheten als die, welche bloß erstere haben[8]. In der Widerlegung dieser object. 3. kommt Thomas zur genaueren Bestimmung der Schriftinspiration[9]. Er weist zuerst nach, wie aus dem Namen, der Bezeichnung eines Dinges, noch nicht dessen höherer, innerer Werth abgeleitet werden kann. So werden auch in ganz entsprechender Weise die vermöge visio imaginaria Erkennenden vor denjenigen, welche nach der an sich vollkommeneren Weise per visionem intellectualem schauen, Propheten genannt. Diese letztere Weise ist aber

[1] II. II. q. 171. a. 2 in corp. [2] Ib. a. 3. 4. [3] Ib. a. 5.
[4] Ib. q. 172. [5] II. II. q. 173. a. 2 c. [6] Ib. [7] Ib. a. 4 c.
[8] II. II. q. 174. a. 2. obj. 3.
[9] Ib. ref. 3. Cf. Quaest. de verit. XII., De proph. a. 12. Cf. Ib. ad 10.

wohl zu scheiden von dem lumen intellectuale, dem prophetischen Licht, das nur dazu dient, natürliche Wahrheiten in übernatürlichem Lichte zu erkennen, und unter der visio imaginaria steht. Während letztere den eigentlichen Propheten zukam, ward jenes den Verfassern der Hagiographa zu theil. Von diesen schrieben nämlich mehrere über natürliche Wahrheiten und zwar in eigener Autorität, nicht, wie die Propheten, in göttlicher Autorität. Aber auch sie erfreuten sich eines göttlichen Lichtes, eben des lumen propheticum. Folgerichtig muß ihnen auch ein Bewußtsein ihrer Erleuchtung und ihrer Inspiration zuerkannt werden. Auf dasselbe Resultat kommt Thomas bei Unterscheidung der verschiedenen Grade der Prophetie.

Dieses eminent wichtige Resultat, das selbst den nichtprophetischen Schriftstellern das prophetische Licht zuerkennt und in Consequenz auch das Bewußtsein der Inspiration, verstößt gegen die bei Feststellung des biblischen Inspirationsbegriffes wiederholt, bei den Maccabäer-Büchern wie beim Prolog zum Lucasevangelium, gemachte Wahrnehmung, daß eine natürliche Exegese das Bewußtsein von der Inspiration auf Grund jener Stellen nicht behaupten könne. Es frägt sich deshalb nur, ob Thomas den Begriff, das Wesen der Inspiration resp. des einen Actes derselben, der prophetischen Mittheilung, an vorliegender Stelle bestimmen will oder nicht. Es scheint wohl die verneinende Antwort die entsprechende. Die nach Hieronymus benannten Bücher, Hagiographa, umfassen ja nicht die entscheidenden Bücher, das 1. und 2. Buch der Maccabäer, noch weniger den Prolog zum Lucasevangelium. Diese von dem Fürsten der Schule flüchtig hingeworfenen Andeutungen fanden selbst in der Spätscholastik keine umfassendere Behandlung; erst die Neuscholastik, ein Franzelin, Schmid, Crets, suchte nach dem Vorgange des Suarez und Serarius die Elemente des Prophetiebegriffes zur Entwickelung der Schriftinspiration auszubeuten. Darüber an seinem Orte!

2. An das Charisma der Erkenntniß schließt sich im Systeme des Meisters der Schule das des Wortes (locutio), welches die Wirksamkeit des Heiligen Geistes auf das Aussprechen begreift[1]. Ohne dieses Charisma könnte die übernatürlich geoffenbarte Wahrheit nicht anderen zu gute kommen. Wie unter dem allgemeinen Begriffe der prophetischen Offenbarung auch die Erleuchtung der heiligen Schriftsteller eingegliedert ist, so erscheint auch unter den gratiae gratis datae, welche zur Mittheilung an andere verliehen werden — Gabe der Sprachen, der Rede, der Weisheit und Wissenschaft — die Anschauung unseres Lehrers über den Umfang der Inspiration in der sprachlichen Darstellung.

Thomas stellt sich die Frage[2], ob diejenigen, welche die Sprachengabe erlangt haben, in allen Sprachen redeten, und beantwortete dieselbe im bejahenden Sinne. Dagegen scheint nun aber die Glosse zum Hebräerbrief zu sprechen[3], nach welcher die mit der Sprachengabe Begnadeten in der Muttersprache besser reden konnten als in der durch Charisma verliehenen Sprachengabe. Denn so heißt jene Glosse: Es sei nicht wunderbar, wenn der Brief an die Hebräer größere Beredsamkeit verräth als andere. Denn es sei jedem

---

[1] II. II. q. 176. [2] Ib. a. 1.

[3] Ib. a. 1 obj. 1 und ref. 1. Gegen die Verbalinspiration spricht auch Comment. in Hebraeos Prooem. Cf. *Schäzler*, Introductio p. 81 sqq.

natürlich, besser in seiner als in fremder Sprache zu reden. Die übrigen Briefe habe nämlich der Apostel in griechischer Sprache geschrieben, diesen aber hebräisch. Den hieraus gegen seine These erhobenen Einwand löst Thomas in einer Weise, daß er nie und nimmer als Patron der Verbalinspiration gelten kann. Ausgehend von den Worten des Völkerapostels: „Die Offenbarung des Geistes wird zum Nutzen gegeben", schließt Thomas: deshalb waren Paulus und andere Apostel in den Sprachen aller Völker göttlich unterwiesen, soweit es das Interesse der Glaubensverkündigung erheischte. In Bezug auf den durch menschliche Kunst verliehenen Redeschmuck aber standen auch die Apostel unter dem allgemeinen Gesetze menschlich-individueller Ausbildung und Veranlagung. Es verhielt sich auch hiermit, bemerkt Thomas weiter, wie mit der Gabe der Weisheit und Wissenschaft, die nicht auf alle Zweige menschlichen Wissens sich erstreckte, sondern nur soweit das Glaubensinteresse reichte.

3. In geistreicher Weise löst Thomas auch die Frage über die Irrthumslosigkeit der Schrift resp. die Verpflichtung, an sie zu glauben[1].

a) Auf doppelte Weise kann etwas zum Glauben gehören: bald direct, wie das, was uns um seiner selbst willen und in erster Stelle von Gott geoffenbart wurde, wie z. B. daß ein Gott ist in drei Personen; bald indirect, wenn aus der Läugnung einer solchen Wahrheit etwas folgen würde, was dem Glauben widerspricht, so z. B. wenn jemand sagen würde, Samuel sei nicht der Sohn der Helkana gewesen. Denn daraus folgt, die Schrift sei falsch. Solche Meinungen und Ueberzeugungen dürfen ohne Gefahr der Häresie festgehalten werden, solange nicht der Zusammenhang mit einer Glaubenslehre klar und deutlich erkannt wird. Sobald aber offenkundig ist, daß die Folgerung, die aus einer Behauptung gezogen werden kann, dem Glauben widerspricht, ist ein solcher Irrthum nicht frei von Häresie. Also nach Thomas wäre die Läugnung einer Infallibilität in zufälligen historischen Notizen, sogen. obiter dicta etc., eine haeresis. Wie klar ist nicht diese Scheidung der biblischen Bestandtheile, der religiösen und profanwissenschaftlichen! Aber ebenso klar ist die Anschauung unseres Lehrers über die Inspiration der Schrift nach allen ihren Bestandtheilen[2].

b) Ein anderes Princip, das Thomas über die materielle Irrthumslosigkeit der Schrift aufstellt, verdient noch Erwähnung. Der göttliche Ursprung der Schrift fordert nicht, daß alle, oft nur geschichtlich referirten, Reden und Beispiele anderer auch in sich wahr und sittlich gut sind. Ganz anders wird aber die Sache, wenn die Werke von heiligen Männern als Mustern des religiösen Lebens in der Schrift erzählt werden und von solchen Personen ausgesagt wird, sie hätten gelogen, wie dies von Abraham, Jakob u. s. w. berichtet wird. Solches scheint unvereinbar mit der Wahrhaftigkeit Gottes, der Schrift[3].

Diese Schwierigkeit löst Thomas durch Aufstellung eines Princips, das etwas erinnert an die origenistische Lehre[4]. So viel steht unserem Lehrer fest, eine Lüge darf jenen heiligen Männern nicht nachgesagt werden; den hieraus

[1] I. q. 32. a. 4.

[2] Vgl. auch I. q. 68. a. 1 c, wo die Wahrheit der Schrift ausdrücklich auch für die naturwissenschaftlichen Daten beansprucht wird.

[3] II. II. q. 110. a. 3 obj. 3. [4] Ib. refut.

sich ergebenden Widerspruch mit dem Schrifttexte glaubt er lösen zu können, wenn er jene Berichte bloß mystisch und prophetisch auffaßt. Jakob sagte, er sei der Erstgeborene, weil ihm die Erstgeburtsrechte gebührten. Es ist das prophetisch gesagt von der Substituirung des heidnischen Volkes an die Stelle der Juden.

c) Daß aus der Inspiration nicht nothwendig folge, daß alle in der Schrift aufgestellten Gesetze göttliche Autorität haben, lehrt schon Thomas [1].

Gegen göttliches Recht kann nie ein Dispens Kraft erlangen. Nun scheinen aber, wendet Thomas ein, alle in den canonischen Büchern gegebenen Gesetze zum göttlichen Recht zu gehören. Wenn also der Apostel in der Schrift sagt, jeder Bischof sei *eines* Weibes Mann, so scheint hierin nicht dispensirt werden zu können, was aber doch geschah. Diesen Einwand löst Thomas, wie folgt: In allen Gesetzen, die zum natürlichen Rechte und zu Vorschriften über specielle Artikel des Glaubens gehören, kann die Kirche nicht dispensiren. In jenen Gesetzen aber, die vermöge der den Aposteln verliehenen Gewalt aufgestellt wurden, hat die Kirche, wie dasselbe Gesetzgebungsrecht, so auch die erforderliche Dispensationsgewalt.

d) Mit der Inspiration der heiligen Bücher scheint zu streiten, daß in den Psalmen oft Verwünschungen vorkommen, die mit der Liebe des Nächsten nicht in Einklang stehen. Dies fühlt auch unser Lehrer [2]. Er glaubt nun, jene Stellen könnten dreifach verstanden werden [3]: bald in Weise einer Androhung, bald in Weise eines Wunsches, Gottes Gerechtigkeit möge eintreten, nicht die Strafe der Sünder, bald in Weise eines Wunsches, es möge die Schuld der Sünde nachgelassen werden, nicht aber der Sünder Strafe leiden.

4. Es ist eine vielumstrittene Frage: Hat Thomas den multiplex sensus literalis zum Wesen der Inspiration gehörig erklärt oder nicht?

Eine endgiltige Entscheidung läßt sich wohl nicht geben. Thomas' Lehre und Thomas' Praxis scheinen insofern sich zu widersprechen, als er den theoretisch geäußerten Anschauungen in seiner Exegese keinerlei Anwendung gestattet. Nur die Anfangsworte der Genesis legt er in diesem Sinne aus, wenn nicht anders seine Worte nur sagen wollen, jener Ausdruck der Schrift könne auf dreifache Art im Sinne des hl. Augustin erklärt werden [4].

Seine theoretischen Anschauungen sind unentschieden. Während er in den Quaest. disput. [5] ohne Zweifel für den multiplex sensus literalis eintritt, scheint er in den Quodlib. [6] und Summa theol. [7] Theorien aufzustellen, „die mit der Annahme eines mehrfachen Literalsinnes unvereinbar sind" [8].

---

[1] In Supplem. III. q. 66. a. 5. [2] II. II. q. 25. a. 6 sub n. 3.

[3] Ib. ad 3. [4] I. q. 46. a. 3 c.

[5] De potentia Dei q. 4. a. 1: Nec aliquis ita Scripturam ad unum sensum cogere velit, ut alii sensus, qui in se veritatem continent, penitus excludantur: *hoc enim ad dignitatem Scripturae pertinet.* . . . Unde non est incredibile, Moysi et aliis sacris scriptoribus hoc divinitus esse concessum, ut *diversa vera,* quae homines possunt intelligere, ipsi cognoscerent et sub una serie literae designarent, *ut sic quilibet eorum sit sensus auctoris.* Unde si etiam aliqua vera ab expositoribus sacrae Scripturae literae aptentur, quae auctor non intellexit, non est dubium, quin *Spiritus Sanctus intellexerit, qui est principalis auctor divinae Scripturae.* Unde *omnis veritas,* quae salva literae circumstantia *potest divinae Scripturae aptari, est ejus sensus.* [6] Quodlib. VII. q. 6. a. 14. 15. 16. [7] I. q. 1. a. 10.

[8] Vgl. Wilke a. a. O. S. 45. 46. Besonders J. Knabenbauer in der Recension von *Schmid,* De inspirat., in den „Laacher Stimmen", 1885, Bd. XXIX. S. 199 ff.

Dem von Thomas betretenen Pfade, der Verbindung von inspiratio und prophetia, folgte im Mittelalter Joh. Franc. Picus in seinem Examen doctrinae vanitatis gentium, lib. II. 9. IV. 14. V. Peroratio. Theoremata de fide et ordine credendi. Theor. V. Doch äußert sich derselbe nur ganz allgemein über die Schriftinspiration; ebenso Marsilius Ficinus[1].

Der große Gegner des hl. Thomas, Duns Scotus, untersucht zwar, auf welche Gründe die Glaubwürdigkeit der Schrift sich stützt, führt aber lauter positive Inhaltskriterien oder auch äußere Thatsachenkriterien an, ohne auf die Göttlichkeit des Ursprungs, die Inspiration der Schrift, einzugehen[2].

Eine höchst erfreuliche Abschätzung von Form und Inhalt, vom Buchstaben und Sinn der Schrift tritt uns in der Geschichte der Vulgata[3] im Mittelalter entgegen, als durch die Verwilderung des lateinischen Textes und die beschränkte Zugänglichkeit der Grundtexte so recht zum Bewußtsein gebracht ward, wie der göttliche Inhalt der Schrift über alle Schwankungen der äußeren Form erhaben sein muß, ohne daß die Religion einen Nachtheil davon hätte. Dieser Wahrheit gab lauten Ausdruck Erzbischof Richard von Armagh († 1359) in seinem apologetischen Werke contra Armenos; im 19. Buche antwortet er auf einen Einwand, daß die Verschiedenheit in den Buchstaben der Bibel sowohl in Grundtext als Uebersetzungen die Zuverlässigkeit des biblischen Glaubensinhaltes nicht aufhebe.

§ 2.

Der mystische Begriff.

Im Antagonismus gegen die Scholastik entstand ein Gegensatz in der Mystik. Wie in ersterer der Begriff der Schriftinspiration in innigste Beziehung zur Prophetie gebracht wurde, so floß bei den Mystikern die Erleuchtung der heiligen Schriftsteller vielfach mit ihrer Anschauung über die göttliche Erleuchtung im allgemeinen zusammen[4]. Charakteristisch für den Begriff ist die schärfste Betonung des göttlichen Factors, besonders in der Vorstellung einer unergründlichen Gedanken- und Sinnesfülle der Schrift.

1. Diese mystische Interpretation der Schrift vertritt zuerst in ausgedehntestem Umfang Rupertus von Deutz († 1135)[5]. Ihm ist die Schrift das wahre Land der Verheißung, in ihr fangen wir schon an, Gott von Angesicht zu Angesicht zu schauen[6]. In schwungvoller Rede preist er die Schrift als Stimme Gottes vom Himmel her, als ein Werk nicht aus Menschenhand hervorgegangen, sondern göttlicher Offenbarung voll[7]. Eine Stelle seiner mystischen Schriftauslegung, die zugleich seine Vorstellung über die Inspiration

---

[1] De relig. christ. et fid. piet. c. 35. [2] Prol. Sentent. q. 1.

[3] Kaulen, Geschichte der Vulgata S. 293 ff. Dort finden sich wörtliche Citate nach dem Texte von Hody.

[4] Cf. *Gerson*, Consid. X. Auch von der Vernunft heißt es dort: suscipiens immediate a Deo.

[5] Vgl. Hagenbach, Dogmengeschichte S. 353.

[6] Comment. in Apoc. Prol. p. 1 (Ausgabe 1526, Nürnberg).

[7] Ib. p. 389. Vgl. sein Zeugniß für Schriftinspiration De glorif. c. 5 (*Migne* CLXIX. 18); ferner Comment. in Apol. (CLXIX. 1091).

enthält, theile ich hier mit: Rupertus will dort in der Erklärung einer Stelle bei Isaias zeigen, wie Christus auch vor der zeitlichen Geburt aus Maria schon existirt hat, und führt zum Beweis an, die geistige Geburt Christi geschah in der göttlichen Offenbarung, in der Entstehung der Schrift [1].

2. Vielleicht kein anderer Verehrer der Heiligen Schrift hat mit so begeisterten Worten von ihr gesprochen wie der hl. Bonaventura. Vom Vater des Lichtes, durch göttliche Offenbarung, nicht durch menschliche Erfindung haben wir die Heilige Schrift erhalten [2]. Nichts ist gering zu schätzen in der Schrift als unnütz, nichts zu verachten als falsch, nichts zu verschmähen als unbillig. Und weiter folgert er aus dem göttlichen Ursprung der Schrift, daß sie absoluter Irrthumslosigkeit sich erfreue [3]. Die Schrift ist das Herz, der Mund, die Zunge, das Schreibrohr Gottes, ein innen und außen beschriebenes Buch [4]. Es scheint sogar, der heilige Lehrer habe eine Verbalinspiration gelehrt. Er gebraucht ebenfalls den christologischen Vergleich mit dem ungeschaffenen Verbum Dei. Wie Christus in der Niedrigkeit des Fleisches erschien, obwohl er erhaben in der Gottheit stand, so ziemte es auch seiner Lehre, daß sie Schmucklosigkeit in der Rede mit Tiefe des Inhaltes verband [5]. Wohl lehrt er an einer Stelle bloß einen Literal- und mystischen Sinn [6], dann findet er wieder einen vierfachen, einen Literal-, allegorischen, moralischen und anagogischen Schriftsinn [7], dann wieder ein Meer, einen Abgrund (pelagus, abyssus) von Tiefe und Gedankenfülle.

3. Einen freiern Inspirationsbegriff vertritt Hugo von St. Victor. Er nahm hier und da ein Herausgehen des Schriftstellers aus sich selbst an, z. B. bei dem Verfasser des Koheleth; an anderen Stellen unterschied er wieder das menschlich Eigenthümliche vom Göttlichen. So sagt er von Obadja, er verbinde einen tiefen Sinn mit einfacher Rede, sei karg an Worten, aber reich an Gedanken [8]. Desgleichen warnt Hugo vor allzu leichtfertigem Allegorisiren und dringt auf die historisch-grammatische Auslegung [9].

4. Doch andere Exegeten und Mystiker überboten sich in Aufstellung von Sinnesarten der Schrift. Manche lehrten einen dreifachen Sinn, wie Paschasius Radbertus [10], einen vierfachen Rhabanus Maurus [11], nämlich: 1) einen historischen, 2) einen allegorischen, 3) einen tropologischen, 4) einen anagogischen. Angelom, ein Mönch zu Luxeuil, nahm einen siebenfachen Sinn an: 1) einen historischen,

---

[1] Comment. in Is. lib. II. c. 31 (Ausgabe 1732).

[2] Breviloquium, Venetis 1874, Prooem. § 1. Ebenso § 6. p. 35.

[3] § 6. p. 35 in f. [4] § 1. p. 16. [5] § 5. p. 29.

[6] Ib. [7] § 5. p. 28. 30.

[8] Liebner, Hugo von St. Victor S. 160. 163. Vgl. Hagenbach, Dogmengeschichte S. 352.

[9] Praenot. c. 5 bei Liebner a. a. O. S. 142.

[10] Nämlich a) einen buchstäblich-historischen, b) einen geistlichen und mystischen von der Kirche, und c) einen moralischen von der Seele des einzelnen Christen.

[11] Im übrigen lehrt Rhabanus Maurus: a) Alle Bücher der Schrift hat Esdras wiederhergestellt unter Inspiration des Heiligen Geistes (*Migne* CVII. 3666; CXI. 211); ebenso erzählt er die Trennung in Zellen; b) Auctor der Schrift ist der Heilige Geist (CVII. 367); c) die Schrift ist inspirirt (CVIII. 1134); d) die heiligen Schriftsteller reden in göttlicher Inspiration (CVII. 367; CXI. 110); e) eine parallele Gegenüberstellung des Schriftwortes und Logos (Prolog. in Lev. p. 171 der Kölner Ausgabe von 1626).

2) einen allegorischen, 3) einen, der zwischen diesen beiden in der Mitte liegt, 4) einen tropischen von der Dreieinigkeit, 5) einen paraboliſchen, 6) einen von der doppelten Erscheinung Christi, 7) einen moralischen. Ein achtfacher Sinn wird gelehrt in den moralibus Odonis Cluniacensis in Jobum[1]: 1) sensus literalis vel historicus, 2) allegoricus vel parabolicus, 3) tropologicus vel etymologicus, 4) anagogicus vel analogicus, 5) typicus vel exemplaris, 6) anaphoricus vel proportionalis, 7) mysticus vel apocalypticus, 8) boarcademicus vel primordialis, i. e. quo ipsa principia rerum comparantur cum beatitudine aeterna et tota dispensatione salutis veluti loquendo de regno Dei, quod omnia sunt ad Deum ipsum, unde emanarunt, reditura. Den dreifachen Sinn zerlegte der hl. Bernhard[2] wieder in mystischer Deutung nach verschiedenen Gesichtspunkten, z. B.: Der Bräutigam führt die Braut 1) in den Garten = historischer Sinn, 2) in den Gewürz-, Frucht- und Weinkeller = moralischer Sinn, 3) in das cubiculum = mystischer Sinn[3].

§ 3.

Antikirchliche Anschauungen.

Da die Uebermacht des Offenbarungsglaubens im Mittelalter ein offenes Hervortreten freireligiöser Meinungen hinderte, kleidete sich die Opposition gegen die Kirche in ein mystisch-theosophisches oder gnostisches Gewand.

1. Die erste dieser verhüllten Erscheinungen begegnet uns in Scotus Erigena. Er leitet von der Autorität des Glaubens und der Schrift alle Erkenntniß ab[4], muß aber dann in der Bibel einen Abgrund von Ideen, einen unendlichen Sinn annehmen[5]. Die Heilige Schrift gleicht deshalb einer Pfauenfeder, von welcher der kleinste Theil in den verschiedensten Farben schillert[6]. Diesen geheimen Sinn zu erforschen, wäre sein höchstes Glück, das Ziel vollkommener Betrachtung. Um diesen Preis betet darum Scotus zu Jesus: O Herr Jesu, kein anderes Glück, keine andere Freude verlange ich von Dir, als daß ich trug- und irrthumslos erkenne, was durch Deinen Heiligen Geist inspirirt ist[7].

2. Mit Johannes Scotus verwandten Geistes ist Fredegis, Schüler Alcuins, des Scotus Vorgänger, unter Karl dem Großen und Ludwig dem Frommen, später Abt von St. Martin in Tours[8].

Indem er wie Gnostiker und Theosophen sich die Miene gab, das Gebiet der Offenbarung möglichst zu erweitern[9], behauptete er, die heiligen Schriftsteller hätten durchaus nicht wie Agobard, Bischof von Lyon, aufstellte, gegen die Grammatik fehlen können; nicht einmal die Uebersetzer und katholischen Exegeten dürften der Unkenntniß beschuldigt werden. Wenn irgend ein Solö-

---

[1] Bibl. max. Patr. tom. XVII. p. 315. [2] Sermo 92 de diversis.
[3] Vgl. Hagenbach, Dogmengeschichte S. 354.
[4] De div. nat. I. 66 sqq. [5] De div. nat. III. 24. Cf. III. 26; IV. 5.
[6] Ritter VII. S. 213. Vgl. Hagenbach, Dogmengeschichte S. 353.
[7] De div. nat. V. 37. 38.
[8] Die fast durchweg ungenaue oder irrige Auffassung dieser Controverse mag die längere Exposition entschuldigen.
[9] Denzinger a. a. O. I. 53, S. 320; II. 124, S. 239.

cismus vorkomme, so sei dies aus einem bestimmten Grunde oder Geheimniß geschehen[1]. Agobard erwiedert zuerst auf den Vorwurf, als ob er je behauptet habe, die heiligen Schriftsteller hätten grundlos und aus Unkenntniß die Grammatik verletzt. Er wollte nur behaupten, der besondere Charakter einer Sprache ließ sich oft nicht anders ausdrücken, als durch Verletzung grammatischer Gesetze. Dieses thaten aber die heiligen Autoren, um sich zu dem menschlichen Verständniß herabzulassen, um den Sinn klarer zu stellen, nicht aus Unwissenheit. So hat die lateinische Bibel z. B. das Wort sanguines, weil die Uebersetzer so den Sinn des griechischen Originals besser wiedergeben konnten, nicht deshalb, weil dort ursprünglich so stand, wie Fredegis behauptete[2]. Weiter begegnet Agobard, den man so gern für einen Vorkämpfer des freien Inspirationsbegriffes anrufen wollte, den Unterstellungen des Abtes von Tours, als ob er behauptet habe, die Apostel und Evangelisten, Uebersetzer und Erklärer der Schrift ganz unterschiedslos hätten gegen die Grammatik gefehlt. Er sei vielmehr fest überzeugt, daß die Evangelisten und Apostel, die Verfasser des Alten und Neuen Testamentes, *auch nicht einen Buchstaben* (!) *hätten anders sagen können*, als sie wirklich gesagt haben[3]. Ebenso darf die Autorität der Septuaginta nicht angezweifelt werden. Auch des Hieronymus Uebersetzung ist zuverlässig. Daneben gibt es aber viele andere Uebertragungen der Bibel, die keine Autorität beanspruchen können, wie z. B. die des Theodotion. Kurz, Agobard will nur behaupten, es widerstreite der Tradition, alle Uebersetzungen der Schrift für inspirirt zu halten; noch viel weniger gelte dieses von den Erklärungen der Bibel. Zum Beweis führt er sodann die Worte Pauli 1 Kor. 14, 29 und des hl. Augustinus an, die Auslegungen der Schrift seien mit freiem Urtheil zu lesen[4].

Einen weitern Vorwurf des Fredegis[5], es sei schimpflich, anzunehmen, der Heilige Geist, der den Aposteln die Sprachengabe verliehen, habe lieber in roher, ungebildeter Sprache, als in feinem, vornehmem Tone durch die Apostel gesprochen, führt Agobard zu weiteren Auslassungen über die Inspiration. Vor allem wollte er nicht in blasphemischer Weise dem Heiligen Geiste eine solche Handlungsweise vorwerfen, er habe nur im Sinne der Väter sagen wollen, der Heilige Geist habe sich accommodirt. Fredegis scheine überhaupt über die Propheten und Apostel zu denken, der Heilige Geist habe ihnen nicht bloß den Sinn eingegeben, sondern auch die materiellen Wörter in ihrem Munde ganz von außen gebildet[6]. Diese Worte, welche *Agobard* aus dem Sinne des Fredegis erschließt, beweist er sodann als unhaltbar aus der Schrift. Moses habe doch den Herrn gebeten, ihn nicht zum Lehrer seines Volkes zu machen, weil er eine schwere Zunge habe. Theile er etwa auch diesen Sprachfehler des Moses, die Zungengewandtheit des Aaron, ebenfalls dem Heiligen Geiste zu? Dann erübrigt nur noch, meint witzig Agobard[7], daß Fredegis annimmt, wie durch Engelsdienst einst die artikulirten Laute im Maule von Balaams Eselin hervorgebracht wurden, so seien auch die Worte und Reden der Propheten gebildet worden. Es sei unsinnig, zu behaupten, die heiligen

[1] Lib. contra objectiones Fredegisi abbatis n. 9 (*Migne* CIV. 164).
[2] Ib. n. 7. [3] Ib. n. 10. [4] Ib. n. 10. [5] CIV. 165. n. 11.
[6] CIV. 166. [7] Ib.

Schriftsteller seien so blinde, leblose Werkzeuge gewesen, die den Sinn der inspirirten Wahrheiten nicht verstanden hätten. Der verschiedene Stil ist nach der Lehre der Väter von dem verschiedenen Charakter der heiligen Verfasser herzuleiten. Das Lob der göttlichen Weisheit gründe in den heiligen Geheimnissen, nicht in Erfindungen der Wörter [1]. So kommt allerdings Agobard der richtigen Anschauung näher, allein seine früheren Behauptungen scheinen diesem Resultate zu widersprechen.

3. Eine gnostische Anschauung vertritt Abälard [2]. Er meint, die Propheten hätten manchmal der Gnade der Prophetie entbehrt und aus der langen Gewohnheit, zu prophezeien, während sie glaubten, inspirirt zu sein, nach ihrem eigenen Geiste Falsches beigemischt. Es wurde dies zugelassen zur Demuth, daß sie mehr die göttliche Gnade würdigten.

4. Die Katharer nahmen an, der böse Geist habe die Propheten des Alten Testamentes gesandt, doch hätten sie, ohne es zu wissen, vom Heiligen Geiste getrieben, mitunter von Christus geweissagt. Sie unterschieden daher in den Schriften zwischen verschiedenen Bestandtheilen [3].

5. Eine Verflüchtigung des Begriffes zeigt Savonarola, der sich selbst prophetische Gabe beilegte [4].

6. Antiscripturistisch traten die schwärmerischen Mystiker auf. Sie meinten, es sei manches Unwahre und Fabelhafte in der Schrift [5].

7. Eine recht bedenkliche Anschauung über Sufficienz, Superiorität der Schrift gegenüber der kirchlichen Lehrgewalt tritt uns als Vorläuferin des protestantischen Schriftprincips in der Lehre des J. Wykliffe († 1384), J. Hus († 1416) [6], J. Wessel († 1489) entgegen.

§ 4.

Kirchliches Lehramt.

Die kirchlichen Lehrentscheidungen im Mittelalter enthalten die wiederholte Einschärfung der Irrthumslosigkeit der Schrift und gewinnen in der Formel Deus auctor Scripturae stabile dogmatische Fixirung.

1. Die bereits erwähnte Formel: Credo etiam Novi et Veteris Testamenti, Legis et Prophetarum et Apostolorum unum esse auctorem Deum et Dominum omnipotentem erscheint nach demselben Wortlaute in dem von Papst Leo IX. dem Bischof Petrus von Antiochien [7], sowie in dem von Papst Gregor X. dem oströmischen Kaiser Michael Paläologus [8] auferlegten Glaubensbekenntniß.

In einer kürzern Form mußten die in die Kirche zurückkehrenden Waldenser nach der Verordnung des Papstes Innocenz III. beschwören: Novi et Veteris Testamenti unum eundem auctorem esse Dominum credimus [9].

---

[1] Ib. n. 13 (CIV. 106). [2] Sic et non ed. Cous. p. 11.

[3] Denzinger a. a. O. II. 118, S. 215; vgl. I. 305, wo Näheres.

[4] Rudelbach, Savonarola S. 335 f. 297 ff.

[5] errando contra evangelium dicunt se credere multa ibi esse poetica, quae non sunt vera, sicut et illud: Venite, benedicti. Gieseler, Kirchengeschichte II. 2, S. 568 f. Vgl. Denzinger a. a. O. II. 118, S. 215.

[6] Die Lehre des J. Hus, von Dr. J. Friedrich, 1862, S. 62 f.

[7] *Denzinger*, Enchiridion n. 296. [8] Ib. n. 386. [9] Ib. n. 367.

Im Decretum pro Jacobitis des Florentinum heißt es: Firmissime credit, profitetur et praedicat (sacrosancta Romana Ecclesia) unum verum Deum, Patrem et Filium et Spiritum Sanctum esse omnium visibilium et invisibilium creatorem ... Unum atque eundem Deum Veteris et Novi Testamenti, hoc est Legis, Prophetarum atque Evangelii profitetur auctorem, quoniam eodem Spiritu Sancto utriusque Testamenti sancti locuti sunt, quorum libros suscipit et veneratur, qui titulis sequentibus continentur ...[1]

Der in diesem Decret beigefügte Zusatz: quoniam eodem Spiritu Sancto utriusque Testamenti sancti locuti sunt ist genommen aus 2 Petr. 1, 21. An sich kann er auf mündliche oder schriftliche Rede gehen, bezieht sich aber hier nach dem Zusammenhang auf die heiligen Bücher. Das zeigt auch der folgende Relativsatz: quorum ... So bildet der neue Zusatz zu der frühern Formel einen weitern[2] Grund, daß hier von den Büchern des Alten und Neuen Testamentes die Rede ist.

2. Die absolute Wahrheit der Bibel spricht Johannes XXII. aus, wenn er die Schrift als höchste Beweisinstanz anruft gegen die fortwährend geltend gemachte Behauptung, Christus und die Apostel hätten Eigenthum nicht besessen: Cum Scripturae (haec sententia) contradicat expresse, ipsamque Scripturam Sanctam, per quam utique fidei orthodoxae probantur articuli, *quoad praemissa fermentum* aperte supponat *continere mendacii,* ac per consequens, quantum in ea est, ejus in totum fidem evacuans ...[3]

Auch nichtreligiöse Wahrheiten der Schrift sind inspirirt, nämlich die Angabe, daß Kain sich selbst getödtet hat: Item dicunt, quod signum posuit Deus non occidendi Caïn, et ita fuit ad literam, quia secundum eos nullus eum occidit, sed ipse se de praecipitio submisit. Ex quo innuunt Scripturas Geneseos quoad haec esse falsa, quae videtur dicere, quod Lamech interfecit eum ...[4]

Unter den Fragen, die Clemens VI. an den Patriarchen der Armenier richtete, lautete auch eine, ob der Patriarch die Infallibilität der Schrift in allen Punkten festhalte: Quartodecimo, si credidisti et adhuc credis, Novum et Vetus Testamentum in omnibus libris, quos Romanae Ecclesiae nobis tradidit auctoritas, veritatem indubiam per omnia continere[5].

3. Für Liebhaber einer Verbalinspiration sei noch hingewiesen auf das lehrreiche Schicksal des Bibeltextes im Mittelalter; trotz vieler Emendirungsversuche eines Cassiodor, Alcuin, Lanfrank u. a. „scheint die Willkür die größere Hälfte dieser Periode allgemein üblich" gewesen zu sein[6].

---

[1] Ib. n. 600. [2] Vgl. oben S. 88. [3] *Denzinger,* Enchiridion n. 419.

[4] Diese Stelle findet sich in dem elenchus errorum, den Benedict XII. im 14. Jahrhundert an die Armenier schickte, n. 114 bei *Raynald* 1341, p. 278.

[5] Ib. a. 1351, p. 529. Cf. *Natalis Alex.,* Hist. eccl. XV. 105, ed. Bingen 1789.

[6] Näheres Kaulen, Geschichte der Vulgata S. 229. 231 ff.

Anhang.

Rabbinisch-scholastische Lehransichten.

Auf der Grundlage früherer Aufstellungen mögen einzelne principielle Punkte das Gesammtbild der jüdischen Bibelbetrachtung ergänzen.

Politisch-social wie wissenschaftlich in ihre Ghettos zusammengedrängt, geriethen die Juden der mittlern Zeit immer mehr unter die traditionsstarre Herrschaft des Rabbinismus und Talmudismus; an die Stelle des Bibelstudiums trat das Studium des Talmud: „Die Bibel ist das Wasser, die Mischna ist der Wein, und die Ghemara ist der duftende Würzwein. Wer sich mit der Bibel beschäftigt, thut etwas Gleichgiltiges; wer sich mit der Mischna beschäftigt, verdient Belohnung; wer sich mit der Ghemara beschäftigt, thut von allen Handlungen die verdienstvollste.“ [1] Die Exegese der Schrift selbst verlor in der haggadischen Auslegung, den Midraschim, allen wissenschaftlichen Charakter und verflüchtigte sich besonders seit dem 14. Jahrhundert immer mehr in mystisch-kabbalistische Spielereien [2]. Der Geist, welcher die Schrift Alten Testaments eingegeben, war eben gewichen. Dieser Ueberspannung des Inspirationsbegriffes gegenüber mußte von selbst eine Reaction eintreten. Wie schon sehr früh die Sadducäer und Karäer durch übertriebene Buchstabenexegese in das entgegengesetzte Extrem hineingeriethen, tritt in der scholastischen Periode der jüdischen Theologie der Rationalismus in wissenschaftlicher Form der Orthodoxie gegenüber und ward so der Vorkämpfer des Spinozismus und damit des neuzeitlichen Rationalismus. Den Uebergang bildet die Lehre der jüdischen Lehre über die Prophetie oder die Offenbarungstheorie.

Rudelbach [3] skizzirt die Hauptbestimmungen derselben unter folgende Gesichtspunkte:

1. Die Prophetie ist nicht rein göttliche Wirkung, sie liegt vielmehr auf der Linie der Speculation und der Genialität. Die Ansicht geht aus von dem intellectus agens des Aristoteles, dessen verschiedene Combination die verschiedenen Formen des Geistes statuire. Eine vollkommene harmonische Verbindung der Grundvermögen der Seele läßt die secta prophetarum entstehen [4].

2. Ein Schwanken zwischen naturalistischer und supranaturalistischer Denkungsweise bietet auch die Ansicht jener Lehrer über die Bedingungen der Prophetie, indem die Vorbereitung und Disposition der Propheten als schlechthin nothwendig, wenn auch nicht als identisch mit der Prophetie angenommen wird.

3. Dieselbe Unentschiedenheit zeigt sich in der Charakterisirung des prophetischen Zustandes selbst, der bald als ein rein ekstatischer, bald als ein in der Stille und in freudiger Stimmung vorgehender geschildert wird.

---

[1] Cod. Sopherim c. 15 und sonst vgl. Lemann, Die Messiasfrage S. 38.

[2] Reithmayr, Biblische Hermeneutik S. 218 ff. (von V. Thalhofer).

[3] Zeitschrift für lutherische Theologie, 1840, S. 49 ff.

[4] *Moses Maimonides*, More Nebuchim, pars II. c. 37. Besonders der Schluß (c. 66) ist klar rationalistisch. Vgl. auch weitere Belege bei Denzinger, Vier Bücher religiöser Erkenntniß I. S. 165.

4. Die Formen der Prophetie sind die Vision und der prophetische Traum; sie beide erheben sich aber bei Moses zur klaren, hellen Anschauung Gottes von Angesicht zu Angesicht.

5. Wieder ganz an die natürliche Erkenntnißweise streifend ist die Gradation der Inspiration, wie sie von den jüdischen Rabbis mit der althergebrachten Eintheilung des Alten Testamentes in Verbindung gesetzt wird. Der רוח הקדש, welcher die Kethubim hervorbrachte, ist nach Maimonides nämlich „ein Vermögen im Menschen, wonach er Worte der Weisheit oder Heiligkeit, der Ermahnung und des Lobes ausspricht, oder was überhaupt unter das sittliche Gebiet sich begreifen läßt, und zwar im wachen Zustande und mit verworrenen Sinnen".

Das im Kerne die innerlich haltlose Theorie; die neuzeitliche Entwicklung fällt mit der Geschichte des rationalistischen Begriffes zusammen.

Zweite Periode.

Der Inspirationsbegriff in seiner systematischen Entwicklung.

Erste Abtheilung.

Protestantismus.

Mit dem Wiederaufleben der classischen Wissenschaften erwachte nicht minder eine große Begeisterung für das Bibelstudium. Glänzende Namen unter den Humanisten der ältern und jüngern Schule sehen wir als Vertreter der exegetischen Wissenschaft. Die mittelalterlichen Traditionen, welche wohl den Geist und Gehalt der Schrift mit der dem Gotteswort gebührenden Verehrung erforschten, waren weit entfernt, eine Entwicklung zu hemmen, welche die Untersuchung des Buchstabens, die Pflege des textkritischen Studiums sich zum Ziele setzte. Leider ward dieser herrliche Anlauf der exegetischen Wissenschaft durch die ausbrechende Reformation in eine ungesunde Entwicklung getrieben.

Die Grundelemente des Begriffes nach Schrift und Tradition sind zusammengestellt; die Inspiration tritt in systematische Entwicklung. Die Geschichte des Begriffes im Protestantismus wird zugleich negativ zeigen, wie die absolute Stellung der Schrift als alleiniger Glaubensquelle, die Verwerfung der Tradition, unmöglich den höhern Charakter der Schrift dogmatisch festzustellen und logisch zu entwickeln vermag.

Erstes Stadium.

Altprotestantische Orthodoxie.

Im System der protestantischen Lehre wird die Schrift aus dem Offenbarungsorganismus entrückt und auf eine ganz selbständige Basis gestellt. Die Begründung dieser neuen Stellung der Schrift führte nothwendig auf die nähere Untersuchung der Schriftinspiration als des Realgrundes dieser höhern Autorität. Daher beginnt erst mit der Reformation eine systematische Entwicklung des Begriffes, eine Inspirationslehre. Dasselbe Bedürfniß der protestantischen Dogmatik, die Autorität der Schrift unzweifelhaft sicher zu stellen,

führte nothwendig zu einer möglichsten Steigerung, zu einer Ueberspannung des Inspirationsbegriffes. „Die Bibel ward ein papierner Papst und souveräner Pontifex, die Repräsentantin Gottes und Christi.“ [1] „Wenn man ein gottgesetztes Lehramt in der Kirche nicht will, so ist die möglichst stärkste Inspirationstheorie ein consequenter Weg, vielleicht der einzig consequente. Noch mehr, sollte die Schrift allein und ausschließlich Norm des Glaubens sein, dann mußte jedes Wort, jeder Buchstabe der Heiligen Schrift, selbst die hebräische Vocalisation das alleinige Werk des Heiligen Geistes sein. Die heiligen Schriftsteller werden daher nur mißbräuchlich so genannt, sie sind nur Hände des Heiligen Geistes.“ [2] Ebenso sagt ein Protestant: „Mit der logischen Consequenz, die den protestantischen Dogmatikern innewohnt, werfen sie um den Satz der Concordienformel das nöthige Bollwerk auf, die strengste Inspirationslehre . . .“ [3]

Wie die Offenbarung im passiven Sinne mit der inspirirten Schrift identificirt ward, so confundirte man nunmehr auch Offenbarung im activen Sinne mit der Inspiration.

Die Ueberspannung des Begriffes in der protestantischen Orthodoxie liegt vorzugsweise in der Annahme einer Passivität der heiligen Schriftsteller; sie sind todte Instrumente, Maschinen, ohne freie Selbstbestimmung, wenn auch mit Bewußtsein von der göttlichen Einwirkung erfüllt. Gerade letzteres Charakteristikon unterscheidet diese Auffassung der Inspiration von dem mantischen Begriffe und macht ihn zu einem bloß mechanischen. Wie eine solche Vorstellung allen Erscheinungen göttlicher Geisteswirkungen widerstreitet, so steht sie nach dieser Seite unter dem mantischen Begriffe, der doch einen idealen Hintergrund hat in dem überstarken Bewußtsein von der Superiorität göttlichen Geistes über den menschlichen.

Der mechanische Inspirationsbegriff überbietet selbst die protestantische Anschauung vom Rechtfertigungsprocesse. Dort wird zwar ebenfalls eine absolute Determination des Willens durch die göttliche Gnade postulirt, aber doch eine solche, die in freie Thätigkeit übergeht, sobald der Mensch mitzuwirken beginnt.

Es obliegt mir nun, das Quellenmaterial zum Belege dieser Behauptungen vorzuführen.

Erster Artikel.

Altlutherische Kirche.

§ 1.

Luther.

Es ist eine unter protestantischen Theologen viel discutirte Controverse, ob Luther bereits einen strengern Inspirationsbegriff vertrat oder einen mildern. Rudelbach sucht zu erweisen, wie Luther „nimmer von der Behauptung der

[1] *Fontanès*, Le christianisme moderne p. 93—95. Vgl. Vigouroux, Die Bibel und die neueren Entdeckungen. Uebersetzung von J. Jbach. I. 5.

[2] Hettinger, Die Krisis des Christenthums, Freiburg 1881, S. 8.

[3] Daniel, Theol. Controv., 1843, S. 2.

wörtlichen Eingebung der Heiligen Schrift gewichen sei“ [1]; Bretschneider meint, der Reformator habe die Erleuchtung, die als Gnadengabe des Heiligen Geistes allen Gläubigen zu theil wird, nicht der Art, sondern lediglich dem Grade nach von der Inspiration der Propheten und Apostel unterschieden [2].

Diese ganz entgegengesetzten Urtheile haben ihren natürlichen Ursprung in den inconsequenten Aeußerungen Luthers, der bald einer strikten Verbalinspiration das Wort redet, bald die Grenze des Begriffes streift. So mag man mit Planck [3], Luthardt [4], Reuß [5], Simar [6], Köstlin [7] urtheilen, der Reformator habe kein systematisches Bewußtsein von der Inspiration gehabt.

Luther meint, man müsse die Schrift so ansehen, „als hätte Gott selbst darin geredet“ [8]. Er nennt den Heiligen Geist „den allereinfältigsten Schreiber, der im Himmel und auf Erden“ [9], einmal nennt er das Schriftwort „Gott selbst“ [10]. Noch stärker betont der Reformator das theologische Moment, wenn er sagt: „Das sei ferne, daß ein einziger Buchstabe in Paulo sei, dem nicht nachfolgen und halten wolle die ganze allgemeine Kirche.“ [11] Wenn er zeigen will, wie selbst das Historische in der Schrift, selbst die Zahlen nicht ausgenommen, einen Zweck haben, fügt er bei: „auf daß man sehe, wie gar kein Titel in der Schrift sei vergebens geschrieben“ [12]. „An einem Buchstaben,“ überbietet er sich, „ja an einem Titel der Schrift ist mehr und größer gelegen, denn an Himmel und Erde.“ [13] Bekannt ist, wie Luther im Sacramentsstreit mit den Reformirten auf dem Bibeltext, dem Buchstaben der Einsetzungsworte bestand: „Das Wort sie sollen lassen stahn!“

Neben dieser tiefen Verehrung finden sich aber sehr freie Urtheile Luthers [14]: „Und haben ohne Zweifel die Propheten im Mose und die letzten Propheten in den ersten studirt und ihre guten Gedanken, vom Heiligen Geist eingegeben, in ein Buch aufgeschrieben. Ob aber denselben guten, treuen Lehrern und Forschern zuweilen auch mit unterfiel Heu, Stroh, Holz, und sie nicht eitel Silber, Gold und Edelstein baueten, so bleibet doch der Grund da; das andere verzehret das Feuer des Tages, wie St. Paulus sagt 1 Kor. 3, 13.“ [15]

Ein andermal sagt er: „Moses und die Propheten haben gepredigt, aber da hören wir nicht Gott selber. . . . Aber das ist nicht Gott selber hören. Denn wenn Gott selbst mit den Menschen redet, so können dieselbigen nichts anderes hören, als eitel Gnade, Barmherzigkeit und alles Gute.“ [16]

---

[1] A. a. O. 2. Quartalheft S. 8.
[2] Bretschneider, Luther an unsere Zeit S. 190.
[3] Gesch. der Entstehung und Veränderung des protestant. Lehrbegriffes II. S. 95—97.
[4] Compendium der Dogmatik S. 224. [5] Histoire du canon p. 353.
[6] Die protestantische Inspirationslehre, Katholik 1865, 1. Heft S. 287.
[7] Luthers Theologie. II. S. 248 ff. [8] Walch XVIII. 1456.
[9] Ebend. XVIII. 1602. [10] Ebend. IX. 688.
[11] Von der babylonischen Gefängniß der Kirche (Hall. Ausgabe XIX. 22).
[12] A. a. O. Kirchenpostille XI. 373.
[13] Luthers ausführliche Erklärung des Briefes an die Galater. A. a. O. VIII. 2660. 2661. Ferner VIII. 2140.
[14] Bretschneider, Luther an unsere Zeit.
[15] Vorrede zu *W. Linkens*, Annotationes über die fünf Bücher Moses'. Walch XIV. 170. Die längere Exposition Rohnerts zur Beseitigung dieser harten Stelle befriedigt nicht. [16] Walch VII. 2044.

Nur die Bedeutung fürs Christenthum ist ihm Kriterium für die Göttlichkeit einer Lehre der Schrift: „Was Christum nicht lehrt, das ist noch nicht apostolisch, wenn es gleich St. Petrus oder Paulus lehrte. Wiederum, was Christum prediget, das wäre apostolisch, wenns gleich Judas, Hannas, Pilatus und Herodes thät.“ [1] An derselben Stelle sagt Luther über den Brief des hl. Jacobus: „Darum ist St. Jakobs Epistel eine recht stroherne Epistel, denn sie doch kein evangelisch Art an ihr hat.“ Ueber historische Widersprüche siehe Schenkel [2].

Eingehendere Angaben vgl. Köstlin, Luthers Theologie II. S. 248 ff. Rohnert, Was lehrt Luther von der Inspiration, Leipzig 1890.

§ 2.

Symbolische Bücher.

Es könnte jemand auffällig finden, welch tiefes Schweigen die symbolischen Bücher über eine Lehre enthalten, die doch das Fundament des ganzen Systems bildet. Allein man möge bedenken, wie im Kampfe der Gegensätze erst bei ruhiger Reflexion die logische Consequenz sich offenbart; dann sind die Bücher so ganz durchdrungen von dem Glauben an den göttlichen Charakter der Schrift, den man damals nicht bestritt, daß, wie im Keime, auch ohne besondere Angaben bereits die folgende Entwicklung in ihnen beschlossen liegt. Als oberstes Princip der theologischen Erkenntnißlehre galt ja der Satz der Concordienformel: Einzige und sicherste Regel des Glaubens ist die Schrift, sie ist die Norm zur Beurtheilung aller Lehren; selbst die Tradition hat nur die Zeugnißkraft menschlicher Autorität [3]. Doch bereits die Augsburger Apologie enthält directe Andeutungen eines strengen Inspirationsbegriffes: Glauben wir nicht, heißt es dort, daß Paulus unbeachtet (temere) entfallen sei, daß u. s. w. [4] Besonders aber die folgenden Worte [5]: Num frustra existimant toties idem repeti? Num arbitrantur, excidisse Spiritui Sancto non *animadvertenti has voces?*

Noch klarer ist eine Stelle aus den Schmalkaldischen Artikeln, worin die Nothwendigkeit des äußern Wortes gegenüber den Schwärmern betont wird, die zwischen dem Geist und Buchstaben scharfe Richter sein wollen [6]. Heilig waren die Propheten, da der Heilige Geist durch sie redete.

---

[1] Walch XIV. 149 in der Vorrede zum Brief des Jacobus.

[2] I. 56 f. Bretschneider a. a. O. S. 97—99. Ferner freiere Aeußerungen Walch VIII. 2140; XIX. 1749; VIII. 1042 (Jacobus im Apostelconvent habe gestrauchelt); VIII. 1737; XI. 2496. VI. 121: Is. 8, 17 wird gegen Hebr. 2, 13 als Ausspruch des Propheten erklärt. Besonders XI. 2494 über Matth. 24, Luc. 21. XI. 1448 (Stephanus' Rede).

[3] Summar. Begr. I. 1 ff. Vgl. ebd. Art. 7. [4] Apol. Conf. art. IV. 88.

[5] Ib. IV. 108. [6] Art. Smalcald. III. art. 8, 3; 10.

§ 3.

Lutherische Theologen.

Als nach erbittertem Kampfe endlich eine Einigung auf dem Boden der altorthodoxen Symbole erfolgte, oblag den protestantischen Theologen, die aus der Logik der Thatsachen hervorgegangenen Lehrpunkte principiell zu begründen. Besonders im Kampfe mit dem aus dem Schoße des Protestantismus hervorgehenden Synkretismus, den Abweichungen der Socinianer und Arminianer ward gegen Mitte und Ende des 17. Jahrhunderts in den dogmatischen Systemen der berühmtesten Theologen dieses Zeitalters ein Inspirationsbegriff aufgestellt, der bis zur Vergötterung des Buchstabens, zur Grammatolatrie, gesteigert ward [1].

1. Die Heilige Schrift ist im buchstäblichen Sinne Wort Gottes, die menschlichen Autoren sind nur mechanische Instrumente des Heiligen Geistes; in Wirklichkeit sind dieselben nicht Schriftsteller, sondern bloße Schreiber, denen der Heilige Geist dictirt, sie sind Federn, mit denen er geschrieben hat [2]. Die menschlichen Autoren schrieben nicht, was ihr frommes Bewußtsein erfüllte, sondern auf äußern und innern Antrieb des Heiligen Geistes liehen sie diesem lediglich ihre schreibende Hand zum Werkzeug; nicht etwa im ekstatischen Zustand thaten sie dies, sondern mit vollem Bewußtsein und eigenem Willen. Selbstthätig waren sie einzig und allein in Beziehung auf das mechanische Geschäft des Schreibens [3].

2. Das Verständniß dessen, was sie nach dem Dictate des Heiligen Geistes geschrieben, ist etwas ganz Unwesentliches. Denn die Wahrheiten werden nicht inspirirt ad sciendum, sed ad scribendum, meint Hollaz.

3. Offenbarung im stricten Sinne des Wortes als manifestatio rerum ignotarum et occultarum wird zwar nach dem Objecte der übernatürlichen Mittheilung unterschieden von inspiratio als suggestio conceptuum; doch müssen alle Wahrheiten in diesem Sinne neu mitgetheilt werden [4]. Denn da die biblischen Schriftsteller im Acte der Inspiration überhaupt gar nicht selbst denken, so kann auch kein Unterschied stattfinden zwischen der Eingebung resp. Aufzeichnung der einzelnen Wahrheiten, ob sie nun von Natur den heiligen Schriftstellern unbekannt oder von Natur zwar erkennbar, actuell aber unbekannt oder endlich nicht bloß von Natur erkennbar, sondern auch actuell bekannt seien [5].

---

[1] Aus den hervorragendsten Dogmatikern dieser Zeit wähle ich hier vor allem Quenstedt und Hollaz aus, da bei ihnen das System, das im lutherischen Schriftprincip keimhaft angelegt, von Chemnitz und besonders Gerhard entwickelt worden war, klar und offen vorliegt. Näheres Rudelbach a. a. O. Rohnert a. a. O. S. 169 ff.

[2] *Quenstedt,* Theolog. didacto-polem. I. c. 4. p. 1 sqq.

[3] *Quenstedt* l. c.: Non ac si citra et contra voluntatem suam, inscii ac inviti scripserint divini amanuenses; sponte enim volentes scientesque scripserunt, sed non pro humano suo arbitrio et naturali sua voluntate, qua ad communia sua opera movetur homo, nec etiam voluntate regenita, qualis est illa, qua fideles moventur ad pietatis opera, sed ea, qua Sp. S. extraordinario modo exagitat.

[4] In Wirklichkeit ist der Act der Mittheilung bei der Offenbarung und Inspiration ganz derselbe; nur die Benennung wechselt nach dem respectiven Object.

[5] . . . quae in sacra Scriptura continentur, sive illae fuerint sacris scriptoribus

4. Nicht bloß die Gedanken, der Inhalt der Schrift, auch die Form, die Wörter sind inspirirt und zwar in der Weise, daß sowohl suggestio rerum in concreto als suggestio verborum stattgefunden hat[1]. Denn eine solche Verbalinspiration ist gefordert, um den Sinn des Heiligen Geistes richtig darzustellen[2], dann aber kann ja niemand Gedanken als solche, d. h. ohne Worte, in die er sie kleidet, dictiren, vielmehr lassen sich nur Worte unmittelbar dictiren.

5. Es war nur eine richtige Consequenz, wenn man die Inspiration auch auf die Vocalpunkte[3] und die Interpunktion[4] ausdehnte; zwar nicht die geschriebenen Zeichen — denn da der Heilige Geist nur dictirt hat, so kommen die Schriftzüge auf Rechnung des heiligen Autors —, wohl aber die Worte erscheinen im Sinne dieser Lehre inspirirt, und diese bestehen ja ebenmäßig aus Vocalen wie aus Consonanten. Nicht minder wird erst durch die Interpunktion der Sinn unzweifelhaft festgestellt. Nun ergibt sich freilich an diesem Punkte, sagt Rothe, sofort die Undurchführbarkeit dieser ganzen dogmatischen Theorie recht handgreiflich; denn bekanntlich ist die authentische Interpunktion der biblischen Schriften leider nicht auf uns gekommen.

Noch mehr muß unser Erstaunen steigen, wenn wir sehen, wie die alten Protestanten gegenüber der Vulgata die Originale in ihrer damaligen Gestalt für echt und inspirirt hielten, obgleich der hebräische Text nur die masoretische Recension und der griechische textus receptus eine mangelhafte constantinopolitanische Textesformation darstellt[5].

Groß war ferner die Verlegenheit bezüglich der Varianten. Quenstedt[6] meint, man müsse in dieser Frage unterscheiden zwischen der Verschiedenheit der Lesarten und der durchgängigen Unrichtigkeit des Originaltextes. Wenn auch ganz abweichende Varianten vorhanden sind, so folgt daraus noch nicht eine allgemeine Verderbtheit der Codices; unter den falschen Varianten finden sich eben auch die wahren und echten.

6. Die Verschiedenheit des Stils erklärt sich aus der Accommodation des Heiligen Geistes an die verschiedenen Individualitäten der heiligen Schriftsteller[7].

Die Annahme von Barbarismen, Solöcismen, sprachlichen Fehlern und Incorrectheiten verstößt gegen die Würde der Heiligen Schrift, ist eine Gotteslästerung[8]. Etwas anderes ist es, meint Quenstedt[9], einen bestimmten Dialekt

---

naturaliter prorsus incognitae sive naturaliter quidem cognoscibiles, actu tamen incognitae, sive denique non tantum naturaliter cognoscibiles, sed etiam actu ipso notae. *Quenstedt* l. c.

[1] . . . omnia et singula verba a Spiritu Sancto inspirata et in calamum dictata sunt. *Hollaz,* Proleg. III.

[2] . . . verborum inspiratio necessaria fuit ad mentem Spiritus Sancti rite exprimendum. *Hollaz* l. c.

[3] *Dannhauer,* Hodosoph. I. 58.

[4] Rothe a. a. O. S. 21. *Gerhard* c. 14 loc. de scr. *Calov* I. 484 und noch 1769 bei *Buchner,* Dissert. an omnia, quae exstant in Scriptura Sacra, et revelata et inspirata sint, Altenburg. 1760, und in seinem Beweis der Glaubensartikel, Jena 1769.

[5] Denzinger, Vier Bücher religiöser Erkenntniß II. 124, S. 239.

[6] I. 189. [7] *Quenstedt* I. 76. *Calov,* Syst. I. 574. [8] Ib. I. 84.

[9] *Quenstedt* I. 82. 84. Aehnlich sagt derselbe: Stilus N. T. ab omni barbarismorum et soloecismorum labe immunis est (I. 76). Ebenso Hollaz: Stilus sacrae Scripturae — nullo vitio grammatico, nullo barbarismo aut soloecismo foedatus est. Rothe a. a. O. S. 24.

haben, und etwas anderes, Barbarismen und Solöcismen gebrauchen; ersteres gibt er zu, letzteres nicht. Die Beispiele aus guten Autoren muß man nicht nach den Regeln der Grammatik prüfen, vielmehr nach den Beispielen solch besserer Schriften, zu denen vor allem die heiligen Bücher gehören, jene Regeln erweitern und vervollkommnen. Es entstanden sogar Streitigkeiten über die Reinheit der Gräcität des Neuen Testamentes [1] (Puristen und Hebraisten). Als Joh. Musäus in Jena [2] gegen die Behauptung eines gewissen Grosse, die Annahme von Barbarismen und Solöcismen in der Schrift sei eine Blasphemie gegen den Heiligen Geist, die Verbalinspiration als bestreitbar hinstellte [3], erhoben sich die Wittenberger Eiferer wüthend dagegen; Musäus mußte widerrufen und eine Selbstwiderlegung schreiben [4].

7. Doch noch eine Stufe war zu ersteigen; die Bibel konnte für Gott selbst erklärt werden. Auch das geschah.

Zunächst ist die Folge der übernatürlichen Entstehung ihre Qualification zu einem specifischen Gnadenmittel, das die lutherische Dogmatik unter dem Begriff der efficacia der Bibel gegen Rathmann aufstellte [5]. Die Wirksamkeit Gottes bei Entstehung der Schrift ward als bleibende gefaßt [6] und in eine natürliche (logisch-moralische, welche allen guten Büchern zukommt) und übernatürliche oder hyperphysische [7] unterschieden; diese übernatürliche Kraft ist der Schrift wesentlich; sie wirkt nicht moralisch — beim rechten Gebrauch —, sondern physisch, an sich und für sich selbst [8], ja sie wird völlig unabhängig von dem Gebrauch dieser Schrift vorhanden gedacht. Bei einer solchen Incarnation des Heiligen Geistes, schreibt Hollaz, werde consequent [9] die Schrift unrichtig zu den Creaturen gezählt; noch im Jahre 1714 untersucht in diesem Sinne ein Generalsuperintendent Nitzsche in Gotha die Frage, ob die Heilige Schrift Gott sei [10]. Die Bibel war den Protestanten fast das geworden, was das Altarssacrament den Katholiken ist [11].

---

[1] Winer, Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms, Einleit. Gaß S. 159.

[2] Baumgarten-Crusius, Dogmengeschichte II. 59 d.

[3] In einer Disput. de stilo N. T., Jena 1641.

[4] Der Jenaischen Theologen ausführliche Erklärung über 93 vermeintliche Religionsfragen zur Rettung besagter theologorum und der Universität Jena guten Leumund, gestellt von J. Musäus, Jena 1677. Vgl. Denzinger a. a. O. II. 124, S. 241.

[5] H. Holtzmann, Canon und Tradition S. 195—203.

[6] mystica verbi cum Sp. S. unio intima et individua. Rothe a. a. O. S. 25.

[7] efficacia et vis conversiva et regeneratrix vere divina. Verbum Dei non agit solum per suasiones morales, — sed etiam vero reali, divino et ineffabili influxu potentiae suae gratiosae. Ib.

[8] intrinsece et per se ea pollet Scr. S. ex ordinatione et communicatione divina . . . Ibid.

[9] Tametsi Scr. S. materialiter, qua litteras, syllabas et voces, sit e sensu creaturarum, considerata tamen formaliter, qua sensum θεόπνευστον male creaturis accensetur, cum sit mens, consilium, sapientia Dei. Exam. ed. *Teller* p. 992. 4.

[10] Tholuck, Vermischte Schriften. II. 86.

[11] Thiersch, Vorlesungen über Katholicismus und Protestantismus, 2. Aufl., 1. Abth., S. 342 Anm.

Zweiter Artikel.

Altreformirte Kirche.

§ 1.

Zwingli und Calvin.

Literatur: 1. Das theologische System Zwingli's, von E. Zeller, S. 137 ff. — 2. Zwingli's Werke, Ausg. von Schuler und Schultheß. — 3. *Calvin*, Institutiones (Ausgabe von Tholuck, 1846).

1. Zwingli hatte seiner ganzen rationalistischen Geistesrichtung entsprechend einen freieren Inspirationsbegriff. Wohl gilt auch ihm die Heilige Schrift als Quelle und Richtschnur aller Wahrheit[1], aber noch unmittelbarer spricht der Geist in unserem Innern, und diese innere Offenbarung ist es, welche wirklich den Glauben in uns hervorbringt[2]. Zwar stellt auch Zwingli gegen den eindringenden Subjectivismus, welcher mit der Annahme einer innern Offenbarung nothwendig gegeben ist, die Heilige Schrift als Schranke auf, allein er meint das nicht so streng. Da er die Aussprüche des Geistes über die Schrift stellt, so folgt aus seinem System der Rationalismus, weil es schwer ist, die Eingebung Gottes von den eigenen Gedanken zu unterscheiden. Der Begriff der innern Offenbarung ist nur ein supranaturalistischer Ausdruck für die menschliche Vernunft[3].

Aus diesem rationalistischen Standpunkt folgen auch seine kritischen und hermeneutischen Grundsätze: Verwerfung mehrerer Bücher und anderseits maßlose Allegorie[4]. Auch die laxe Ansicht Zwingli's über die Ausdehnung der Schrift hat denselben Grund. Ganz im Geschmacke des damaligen Humanismus liebt er, nicht bloß die Aussprüche der Alten in seine Darstellungen einzuflechten, er stellt auch wohl heidnische und biblische Autoren auf eine Stufe. Er meint, auch heidnische Schriften können zu den heiligen Büchern gezählt werden, wenn sie nur die Wahrheit enthalten, „wenn sie kund thun, was heilig, rein, ewig, unfehlbar ist.“[5]

Seine Anschauung über göttliche Erleuchtungen ist nicht minder naturalistisch verflüchtigt; will er ja selbst die Bedeutung der Einsetzungsworte, des ἐστι, vom Heiligen Geist empfangen haben[6].

Die Schriftzeichen, den Buchstaben der Schrift, schätzt er überhaupt gering[7].

Relativen Irrthum der heiligen Schriftsteller in äußeren Dingen, wie Personen-, Zeitangaben, gibt Zwingli zu, aber nicht im Kern der Wahrheiten[8]. Solche Abweichungen erhöhen die Glaubwürdigkeit: „So sy allent-

---

[1] Klarheit des Wortes Gottes I. 79 m. Ebenso I. 74 f. Ferner die erste seiner Schlußreden.

[2] Apol. complet. Is. IV. 613 unten. Klarheit des Wortes Gottes I. 77 m.

[3] Zeller a. a. O. S. 141 f. [4] Ebend. S. 147.

[5] Provid. 86 o und 93 m. [6] Cf. *Sonntag* l. c. p. 135.

[7] De ver. et falsa rel. II. 171. [8] Annot. in Genes. opp. V. 27.

halb am Sinn einhellig ist und aber die oort oder zyt etwann anders sind beschrieben." [1]

2. Bei dem gelehrten und scharfsinnigen Genfer Reformator stellt sich der Inspirationsbegriff als Grundlage des Lehrsystems schärfer heraus.

Die Ueberzeugung, daß Gott auctor der Heiligen Schrift ist, müssen wir stets unbezweifelt festhalten als Grundlage unseres Glaubens [2]. Wie leicht ersichtlich, steht hier Gott mehr als auctor der in der Schrift niedergelegten Lehre als der Schrift an sich. Calvin unterscheidet eben noch zwischen den beiden Begriffen „Wort Gottes" und „Heilige Schrift" [3], welche in der spätern Kirchenlehre identificirt wurden. Während bei der Trennung der genannten Begriffe die Göttlichkeit der Schrift auf der Göttlichkeit der Heilsoffenbarung beruht, muß die Verwechslung der Anschauungen eine besondere, von der Inspiration der mündlichen Verkündigung des Evangeliums verschiedene Einwirkung des Heiligen Geistes statuiren [4]. Doch gibt auch Calvin lautes Zeugniß für die absolute Stellung der Schrift im Protestantismus. Die Bibel ist ihm das nothwendige Mittel, zur Erkenntniß der Heilswahrheit zu gelangen [5]. Kriterium der Inspiration ist ihm das Zeugniß des Heiligen Geistes, das er in begeisterten Worten schildert [6]. Die Heilige Schrift ist nach Calvin aus Gottes eigenstem Munde uns mitgetheilt worden [7], sie ist ihm sermo Dei, a Deo prodiisse, manasse. Der Heilige Geist ruhe in der Bibel [8]. Gott habe seine Wahrheit einmal geoffenbart, und jetzt ist sie wie in einem Heiligthum in der Schrift niedergelegt [9].

Doch will Calvin nur die dogmatische Irrthumslosigkeit behaupten; er gibt sehr freie Urtheile über historische Unrichtigkeiten, grammatische Unvollkommenheiten, stilistische Mängel. Ueber Matthäus 5, 40 vgl. mit Luc. 6, 29 bemerkt er: Die beiden verschiedenen Lesarten ändern nicht den Sinn. Ueber die Differenz des Textes von Hebr. 11, 1 vgl. mit Parallelstellen meint er, die Apostel seien in diesem Stücke nicht so ängstlich gewesen; übrigens erscheine auch die Abweichung nicht gar groß. 1 Kor. 10, 8 gibt der hl. Paulus statt 24 000 die Zahl 23 000; dazu bemerkt Calvin, die Heilige Schrift gebe oft eine annähernde Zahl, wenn sie nicht eigens genau berichten will. Ueber die bekannte Stelle Matth. 27, 9 will er seine Unkenntnis eingestehen, wie der Name des Jeremias sich habe einschleichen können [10].

Die stilistischen Verschiedenheiten leitet er vom Heiligen Geist her. Durch die bei einigen Propheten vorkommende Eleganz und Erhabenheit des Stils wollte der Heilige Geist zeigen, daß ihm Rednergabe auch dort nicht gefehlt habe, wo er einen rohen, ungebildeten Stil gewählt hat [11].

---

[1] Uslegung und Grund der Schlußreden („Deutsche Schriften" I. 388). Vgl. Hagenbach a. a. O. S. 554.

[2] Inst. lib. I. c. 47 p. 60. [3] L. c. lib. V. p. 56.

[4] Heppe, Die Dogmatik der evangelisch-reformirten Kirche S. 15 f. n. 5.

[5] Instit. lib. I. c. 7. § 2. p. 56.

[6] L. c. lib. I. c. 7. § 5. p. 61 (vgl. auch Schenkel, Wesen des Protestantismus I. 6 f.).

[7] L. c. lib. I. c. 7. § 5. p. 61: ab ipsissimo Dei ore ad nos fluxisse.

[8] L. c. p. 57. 58. 60. 61. [9] L. c. p. 61.

[10] Protestantische Realencyklopädie, 1. Aufl., Artikel Inspiration von Tholuck.

[11] Instit. lib. I. c. 8. § 2. Vgl. Hagenbach a. a. O. S. 554 f.

§ 2.

Reformirte Theologen und Symbole.

Die unmittelbar an die beiden Reformatoren sich anschließenden Theologen schienen den freieren Aeußerungen ihrer Meister Anerkennung verschaffen zu wollen. Es war eben jener Streit mit Luther über den Buchstaben der Schrift, welcher die reformirten Theologen auf eine von Luther principiell verschiedene Basis führte, auf Anwendung rationeller Grundsätze und Anerkennung der Vernunft als Mitrichterin in Glaubenssachen [1].

Auch die Unterscheidung von Heiliger Schrift und Wort Gottes begegnet uns noch bei den unmittelbaren Schülern jener Männer [2].

Ebenso freiere Aeußerungen: Theodor Beza meint bezüglich Luc. 22, 20 und Parallelstellen, die heiligen Schriftsteller hätten manchmal aus Gedächtnißschwäche geirrt. Sebastian Castalio theilt die ganze Anordnung und äußere Ausstattung der Schrift den menschlichen Autoren zu [3].

Allein dogmatische Consequenz und Glaubensbedürfniß mußte bald zu denselben Resultaten führen, wie sie die lutherischen Theologen ausgebildet haben.

Vor allem begegnet uns auch hier die immer mehr um sich greifende Vereinerleiung von Schrift und Offenbarung, sowohl inhaltlich als auch formell, sofern die Offenbarungsthätigkeit Gottes einzig und allein als Schriftinspiration gefaßt wird [4]; die Unterscheidung war nur eine äußerliche.

Wie die Lutheraner, lehren auch die Reformirten eine durchgehende Offenbarungs- und Verbalinspiration bis hinaus auf die Vocalpunkte und Interpunktion.

Als Repräsentant dieser Schule gelte Gisbert Voëtius. Nach ihm mußten die heiligen Autoren die aufzuschreibenden Wahrheiten gerade in der Sprache durch den Heiligen Geist concipiren, in welcher sie auch ihre Schriften schrieben [5]. Ohne gerade gezwungen zu sein zum Schreiben [6], hatten sie doch keine durchgängige Einsicht in das, was sie schrieben [7]. Alle Wahrheiten müssen von neuem eingegeben werden, auch wenn sie die heiligen Schriftsteller schon vorher gewußt haben [8]. Sogar die Accente der Wörter, als zur Vollständigkeit der

---

[1] Ueber diese Principienfrage vgl. Rudelbach a. a. O., 1840, S. 30 ff.

[2] Vgl. Hyperius, Ursin Soc. S. 446. Vgl. auch Heppe, Altprotestantische Dogmatik I. S. 251.

[3] In dial. II. de elect. Ebenso *Rivetus*, Isag. in Scr. Bullinger, Bugenhagen. Näheres *Sonntag* l. c. p. 136 sq.

[4] Cf. *Cocceius*, Summa theol. IV. 39. Confess. Helv. II. c. 1. Ib. V. 1. Die Folge dieser Anschauung war, wie bei den lutherischen Theologen, daß die Kriterienlehre der Inspiration mit der Kriterienlehre der Offenbarung, als identisch mit der Schrift, zusammenfiel. So kam es, daß „die Gewißheit von der heilskräftigen christlichen Wahrheit, die in der Schrift enthalten ist, ohne weiteres in die Gewißheit von dem göttlichen Ursprung und der göttlichen Form des Canons umgesetzt wird, und bei dieser Umsetzung der Gewißheit des Inhalts in die Göttlichkeit des Canons behält es im 17. Jahrhundert fast ausnahmslos sein Bewenden." Dorner, Gesch. der protestantischen Theologie, 1867, S. 547. Die Entwicklung dieser Lehre, als zusammenfallend mit der Kriterienlehre der Offenbarung, vgl. auch Schmid Al., Untersuchungen S. 116 ff. 189 ff.

[5] Selectarum disput. pars I. V. 4. [6] Ib. p. 46. [7] Ib. p. 46. 47.

[8] Ib. p. 46.

Rede gehörig, müssen inspirirt sein, freilich nicht der euphonische oder musikalische Accent, wohl aber der tonische[1]. Anstrengung, Studien und Nachforschung von seiten der heiligen Autoren sind nicht erforderlich gewesen zum Schreiben, denn der Heilige Geist theilte unmittelbar und irrthumslos das zu Schreibende mit[2].

Berüchtigt ist die lebhafte Controverse über die Inspiration des masoretischen Textes und der hebräischen Punktation[3].

Als Ludwig Capellus, Professor an der eine freiere Richtung verfolgenden Universität von Saumur, einer weniger engherzigen Anwendung der Textes-kritik das Wort sprach, erhob sich gegen ihn die reformirte Orthodoxie, voran die beiden Buxtorf[4], Vater und Sohn, besonders aber der Züricher Professor Heidegger.

Dieser Streit gab sogar Anlaß, daß drei Canones in der Formula Consensus, deren Hauptredactor Heidegger war[5], aufgestellt wurden, in denen die Grammatolatrie ihren Gipfelpunkt innerhalb der reformirten Kirche erreichte, durch welche auch die Lehre jener Theologen dogmatische Sanction erhielt[6].

Can. 1 setzt dogmatisch fest, Gott hat nicht bloß durch Moses, die Propheten und Apostel sein Wort aufzeichnen lassen, sondern auch es vor Depravationen bis zur Gegenwort bewahrt.

Can. 2 bestimmt, der hebräische Text, wie wir ihn von den Juden empfangen haben, ist sowohl in Bezug auf die Consonanten als auch Vocale, die Punkte oder wenigstens die Bedeutung derselben, dann in Bezug auf den Inhalt wie auf die Form inspirirt. So ist der Codex des Alten Testamentes zugleich mit dem des Neuen unverrückbare Norm, und auf ihn müssen alle Uebersetzungen zurückgeführt werden.

Im can. 3 wird die Meinung verworfen, die hebräische Lesart könne nach der griechischen Uebersetzung, dem samaritanischen Text, den chaldäischen Targumim oder gar aus der Vernunft (Conjecturalkritik) emendirt werden. Diese Bestimmungen werden sodann als Grundlage des Glaubens erklärt.

Doch, dem gesunden Sinne zur Ehre sei's gesagt, diese Glaubenssätze wurden selbst in der schweizerischen Kirche nicht allgemein angenommen. Aber die stricte Verbalinspiration erhielt sich noch lange bei den Scholastikern der Reformirten[7].

Dritter Artikel.

Altenglische Kirche.

Nur der Vollständigkeit halber möge ein Blick geworfen werden hinüber auf die englisch-protestantische Kirche.

---

[1] Ib. V. p. 4. [2] Vgl. Rothe in den „Studien und Kritiken" S. 22 a. a. O.

[3] Denzinger, Vier Bücher religiöser Erkenntniß. II. S. 240.

[4] *Buxtorf* sen., Tiberias s. Commentarius masoreticus. *Buxtorf* jun., Tract. de punctat., voce et acc. orig., antiqq. et auctorit.

[5] Die Begründung jener Formel gibt Heidegger in Exercitationes bibl. Capelli, Simonis etc., 1700.

[6] *Niemeyer,* Collect. confess. in eccles. reform. public., Lips. 1840, p. 730 sqq.

[7] *Mares.,* Syst. p. 67; *Wendelin,* Prolegg. II. 3; Systema brev. univ. Theol. p. 8 sqq.; u. a.

Zunächst blieb die überlieferte katholische Lehre auch in der Hochkirche maßgebend [1]. Die älteren Schriftsteller, wie Hooker, wiederholen die geläufigen Formeln; zum Theil wird der göttliche Factor sehr scharf betont: „Gott verwendet", sagt Hooker, „die Propheten bei diesem himmlischen Werke so, daß sie kein Wort aus sich selbst weder sprachen noch schrieben, sondern Silbe für Silbe so äußerten, wie der Heilige Geist es ihnen in den Mund gab." [2] In ähnlichem Sinne sprachen alle anglikanischen Schriftsteller im Zeitalter nach der Reformation.

Eine mehr oder minder entwickelte Anschauung findet sich in Whitbys allgemeiner Vorrede zu seiner „Paraphrase der Evangelien" [3]. Er unterscheidet zwischen Inspiration der Mittheilung und Inspiration der Leitung und stellt folgende Grundsätze auf:

1. Wo keine vorhergehende Kenntniß des zu schreibenden Gegenstandes vorhanden war, wurde den Aposteln die Inspiration der Mittheilung gewährt; im andern Falle kam ihnen nur eine Anregung zu, bereits bekannte Wahrheiten niederzuschreiben, verbunden mit göttlichem Beistande zur irrthumslosen Aufzeichnung.

2. In historischen Theilen wurden die Apostel in allem geleitet, was für die Wahrheit der geoffenbarten Thatsachen nothwendig ist, nicht aber in Betreff der Anordnung oder der Nebensachen solcher Ereignisse, es sei denn, daß solche Dinge die Wahrheit der Thatsachen beeinflußten.

3. Bei Erzählung der Reden unseres Herrn und anderer Personen geht die Inspiration nicht auf wörtliche, sondern nur nach dem wesentlichen Inhalt irrthumsfreie Wiedergabe.

4. Die Inspiration resp. der göttliche Beistand ist nothwendig mit Irrthumslosigkeit verbunden, geht aber nicht so weit, daß die Worte selbst oder die Redensarten mitgetheilt wurden.

Einen ebenso gemäßigten und probablen Begriff vertritt der Bischof Burnet. Er sagt: „Die Aufstellung eines Systems, welches eine unmittelbare Inspiration in Betreff des Stils und jedes Wörtchens behauptet und welche läugnet, daß sich irgend ein Irrthum in irgend eine der Abschriften eingeschlichen habe, scheint einerseits die Ehre der Heiligen Schrift sehr hoch zu erheben, ist aber anderseits großen Schwierigkeiten unterworfen, welche bei dieser Annahme unvermeidlich zu sein scheinen." [4]

Eine freiere Anschauung hegte Rich. Baxter, der bereits die Wahrheiten der Schrift in nothwendige und nicht gleich nothwendige unterschied. Die Aufstellung verschiedener Inspirationsarten wurde immer allgemeiner [5]. Der unterste Grad ist meist Ueberwachung und Beistand, oft wird auch für manche Theile der Schrift die Inspiration gänzlich fallen gelassen [6].

---

[1] Vgl. besonders Manning, Vernunft und Offenbarung. Deutsch von Dr. P., Regensburg 1867, S. 133—136.

[2] Werke Bd. VIII. S. 62 (Ausgabe von Keble).

[3] S. 5—7 (Londoner Ausgabe, 1844).

[4] Burnet, Erklärung der 39 Artikel S. 117 (Oxforder Ausgabe).

[5] So Stakhouse, Georg Benson, Ph. Doddringe.

[6] Cf. *C. Middleton*, The posthumous works, diss. 2. 3. Vgl. über diese letztere Richtung *Sonntag* l. c. p. 139. 140. Ferner W. Warburton, Die Aufstellungen der neueren Gottesgelehrten in der christlichen Glaubenslehre, Leipzig 1807, vol. I. S. 628 ff.

So war in England, auch ohne abergläubische Ueberspannung des Begriffes und die ihr naturgemäß folgende Reaction, der Uebergang zur rationalistischen Auffassung gebahnt.

Zweites Stadium.

Reaction.

Die principiell verfehlte Anschauung über die Stellung der Heiligen Schrift in der Heilsökonomie, der Kampf mit dem Gegensatz hatte einen Inspirationsbegriff erzeugt, der mit dem thatsächlichen Charakter der Bibel, mit ihrer eigenthümlich verschiedenen, ihrer individuellen Physiognomie, in so offenbaren Widerspruch trat, daß eine Reaction unvermeidlich war. Nach einem ewigen Gesetze, dem selbst geistige Processe unterworfen bleiben, mußte der Kampf gegen einen übertriebenen Bibelcult, die Grammatolatrie und den Despotismus der Dogmatik in ein anderes Extrem überschlagen, in Läugnung des höhern Charakters der Schrift, so daß man jetzt nur Menschliches, nur Gegensätze sah und erkannte, wo man früher nur Göttliches, nur Harmonie erblickte.

Aber diese Reaction bereitete sich nur allmählich vor. Dogmatisch eingewurzelte Anschauungen bedürfen der Zeit, bis die Wahrheit zum Siege gelangt. Wohl erschienen bald auf der ganzen Linie einige Plänkler, selbst im Schoße des Protestantismus gährte es gewaltig, allein es bedurfte jenes mächtigen Sturmes, der aus England und Frankreich daherbrausend über den Rhein sich fortpflanzte und im Herzen Deutschlands, in den deutsch-rationalistischen Schulen, eine bleibende Stätte fand.

Es mögen zuerst die Vorläufer des rationalistischen Inspirationsbegriffes im Synkretismus und Mysticismus, bei den Socinianern und Arminianern, im Spinozismus, betrachtet werden, sodann der vollrationalistische Begriff selbst, wie er in England und Frankreich entstand und in Deutschland die Herrschaft gewann. Es wird auch hier ganz besonders mein Bestreben sein, mich auf principielle Gesichtspunkte zu beschränken, da oft nicht Begriff gegen Begriff stand, sondern Anerkennung gegen Läugnung des Dogmas.

Die Entwickelung soll vor allem zeigen, wie logisch consequent die Reaction, wenn auch über die Grenzen ins Heiligthum des Glaubens, voranschritt.

Erster Artikel.

Die Vorläufer des rationalistischen Begriffs.

§ 1.

Synkretismus.

Der synkretistische Begriff knüpft sich an den Namen des G. Calixt als des Hauptrepräsentanten. Wie diese Reaction gegen das ausschließliche Schriftprincip ankämpfte, zeigt Calixt auch eine zur altlutherischen Inspiration in vollem Gegensatze stehende Anschauung, welche sich als eine Herabstimmung des Begriffes darstellt.

Calixt unterschied nach der Lehre des hl. Thomas zwischen Glaubensartikeln, de quibus est fides secundum se, und solchen Schriftwahrheiten, de quibus fides est in ordine ad alia, welche bloß zur Ausführung, zur organischen Nachweisung jener Glaubensartikel dienen. Nach dieser Unterscheidung stellte er für die Glaubensartikel den strengen Begriff der Inspiration, für jene zweite Kategorie von Wahrheiten glaubte er mit einer directio oder assistentia ausreichen zu können[1].

Es ist dieser Versuch insofern wichtig, als derselbe die richtige Mitte zwischen der orthodoxen Offenbarungsinspiration (d. h. einer Inspiration, die für alle Wahrheiten der Schrift, ob sie dem Schriftsteller bekannt waren oder nicht, Offenbarung, wenigstens im Sinne neuer Mittheilung, verlangt) und dem bloßen Beistand zu erreichen strebte, freilich ohne befriedigende Lösung. „Denn erstlich war die Scheidung eine ganz mechanische“[2], dann liegt die Annahme eines Substantiellen oder Fundamentellen in der Schrift keineswegs auf seiten des Ursprünglichen, da die Schrift doch jedenfalls ein totum homogeneum, eine göttliche Einheit darstellt[3].

§ 2.

Mystiker und Pietisten.

Wie in der Geistesrichtung des Wittenberger Reformators zwei scheinbar widersprechende Züge sich unterscheiden lassen, nämlich ein mystischer und ein rationalistischer Charakter, so zeigt auch der Protestantismus dieses Doppelgesicht, im Mysticismus einerseits und bei den Socinianern anderseits. Die Reaction „eines freiern Geistes und des unmittelbaren religiösen Lebens gegen das Joch einer einseitigen Dogmatik“ vertraten die Mystiker und Pietisten.

Die Mystiker bestritten die Nothwendigkeit des äußern Wortes für diejenigen, welche selbst göttlicher Offenbarungen gewürdigt wurden[4]. Daher sprechen sie auch geringschätzig von der Schrift. Weigel beschuldigt sie des Irrthums und der zweideutigen Ausdrucksweise[5].

Er meint[6]: „Sagst du mit den Unerfahrenen, der Buchstabe sei Gottes Wort, ja erfinde bald den Geist im Buchstaben, so bist du kein Theologus, sondern ein Verführer.“ Ebenso[7]: „Fürwahr das äußere Mittel machet noch

---

[1] Responsum, Mogunt. Theologor. vindic. oppos. Helmst., 1672, pars I. p. 72—74. thes. 72 (bei *Sonntag* l. c. p. 131): Neque Scriptura dicitur divina, quod singula, quae in ea continentur, divinae peculiari *revelationi imputari* oporteat, verbi gratia de duobus filiis Abrahami. Cf. ib. thes. 24. 74. Ferner Exercit. de auctorit. Script. thes. 7.

[2] Rudelbach a. a. O. 2. Quartalheft S. 20. [3] Ebend. S. 21.

[4] Cf. *Schwenkfeld* ep. 79. Siehe über diesen Paragraph *Sonntag* l. c. p. 150. 151. Weigel, Postill. und Güldengriff an verschiedenen Stellen. Ebenso J. Böhme, *Theoph. Paracelsus* tom. I. p. 318 sq.; tom. IV. p. 354.

[5] Güldengriff p. 57. Postill. p. 1. 84. 185.

[6] Lib. I. p. 34: γνῶθι σαυτόν. Cf. Postill. p. 2. 61 sqq. Güldengriff c. 19.

[7] Dial. ad christ. p. 13; cf. Postill. p. 3. 19. Aehnlich *Theoph. Paracelsus*: Nihil externum confert salutem, quocunque veniat nomine. Litera Scripturae seu verbum exterius nullius est operationis. Phil. mystica. Vgl. A. Osiander, Getreuer Nürnberger Rathschlag.

wirket nicht das innere; der Schatten machet nicht das Wesen, der Buchstabe wirket nicht den Geist." Nicht minder scharf tritt Böhme gegen die Buchstabenorthodoxie auf: „Ob nun zwar die Vernunft nur schreiet: Schrift und Buchstaben her, so ist doch der äußere Buchstabe allein nicht genug zu der Erkenntnis, wiewohl er Anleiter des Grundes ist . . ." [1] Eine Verbalinspiration lag ihnen ferne, das äußere Wort ist bloß menschlichen Ursprungs ohne göttliche Kraft [2].

Auch die Quäker äußern sich frei über den Werth der Bibel: „Die Schrift war gesprochen vom Lichte, sie ist aber nicht das Licht, noch das Wort, noch das Leben . . ." [3]

Gegen den steifen Dogmatismus suchte Geist und Buchstabe der Schrift zu versöhnen Spener. Daß es der todte Buchstabe nicht thue, darin stimmte er mit den Mystikern überein, ohne aber den Geist ohne Schrift geltend machen zu wollen. Gemeinsam mit dem ihm geistesverwandten A. H. Franke u. a. sah er das Wesen eines inspirirten Buches besonders nach 2 Tim. 3, 15—16 gezeichnet [4].

Ueber Swedenborgs überspannte Bibliologie vgl. Möhler, Symbolik S. 588 ff.

§ 3.

Die Socinianer.

Wie der Pietismus vom materialen Princip des Protestantismus aus eine lebendige Auffassung der Heiligen Schrift und ihrer göttlichen Causalität gewinnen wollte, so führte das Formalprincip, verbunden mit unbefangenem Studium der Heiligen Schrift, die Socinianer zu einer Reaction gegen den starren Inspirationsbegriff [5].

Faustus Socinus schien zwar noch weit entfernt, die Autorität der Bibel herabzusetzen; er schrieb zu ihrer Vertheidigung eine Schrift, De auctoritate Scripturae Sacrae. Aber er läugnete eine durchgängige Realinspiration; in Bezug auf das Geschichtliche habe die Wahrheitsliebe und das Gedächtniß der Apostel hingereicht zu treuer Aufzeichnung. Auch hatte er ein offenes Auge für die Abweichungen, den individuellen Charakter der Schriftwerke: Selbst Widersprüche oder doch Verschiedenheiten zeige die Schrift auf. Doch beziehen sich solche meist auf Dinge von untergeordneter Bedeutung, sind also nicht geeignet, die Autorität der heiligen Schriftsteller zu erschüttern, vielmehr zu erhöhen [6]. Wie er nichtinspirirte Bestandtheile der Schrift annahm, so läugnete er auch die Inspiration der Buchstaben, Wörter, überhaupt der sprachlichen Form.

---

[1] Vorrede zur Schrift: „Von der Geburt und Bezeichnung aller Wesen", bei Umbreit, J. Böhme S. 66. Vgl. auch Möhler, Symbolik S. 474: „Verhältniß der Schrift zum lebendigen Geist" bei den Wiedertäufern. [2] *Schwenkfeld* ep. 90.

[3] „Der Stein, den die Bauleute verworfen haben." S. 2. Cf. p. 4. Fox in XXVII erroribus p. 30.

[4] Cf. *Sonntag* l. c. p. 131 (in seiner „Nützlichkeit").

[5] Neander, Dogmengeschichte II. 233.

[6] Opp. tom. I. de auctorit. Scr. p. 267. Neander a. a. O. II. 233. 234.

Diese freieren Anschauungen erhielten sich auch bei den socinianischen Theologen der Folgezeit[1] und führten auf der Bahn der einseitig verständigen Richtung des Socinianismus zur Verflüchtigung und Läugnung des Begriffes.

§ 4.

Die Arminianer.

Nahe verwandt mit dem Begriffe der Socinianer ist die Anschauung der Arminianer Episcopius und Hugo Grotius.

1. Episcopius urtheilt sehr frei über den Canon[2], er enthalte Bücher, die ohne göttlichen Auftrag und Antrieb, vielmehr aus menschlichen Beweggründen, die immerhin heilig und fromm gewesen sein mögen, zu einer Sammlung vereinigt worden sind. Die heiligen Schriftsteller hätten[3] in den Umständen und solchen Thatsachen, die sie auf Grund ihrer natürlichen Kenntniß oder aus der bloßen Erinnerung erzählten, irren können. Den Einwand, wenn die heiligen Autoren in kleinen Dingen geirrt haben, so sei auch ihre Autorität in wesentlichen Fragen gefährdet, glaubt er widerlegen zu können mit dem Hinweis[4]: In wichtigen Dingen habe Gott sie nicht ihrer Schwäche überlassen, vielmehr durch seine beständige Leitung vor Irrthum bewahrt. Das Gefährliche eines solchen Grundsatzes erkannte Ph. Limborch und erklärte[5] die in der Bibel vorkommenden Abweichungen dahin, eine genaue Bestimmung habe nicht im Plane Gottes gelegen.

2. Hugo Grotius ging, beeinflußt von Spinoza, noch weiter in der Beschränkungstheorie. Er meint[6], von einer Inspiration der historischen Schriften könne man im strengen Sinne nicht reden. Treue des Gedächtnisses, Sorgfalt in der Aufzeichnung habe genügt. Lucas[7] würde sich doch eher auf göttliche Autorität berufen haben, als auf menschliche Augen- und Ohrenzeugen. Zur Aufzeichnung dessen, was er mit eigenen Augen an der Seite des hl. Paulus gesehen, sei keine Inspiration nöthig gewesen. Seine Bücher seien nur deshalb canonisch, weil sie fromm und zuverlässig sind. Er unterschied[8] eigentliche Inspiration und eine gewisse fromme Bewegung des Gemüthes, bestehend in einem Antriebe, für das Leben heilsame Lehre vorzutragen. Die ungenaue Sprechweise der heiligen Schriftsteller leitet er ab[9] von einem Mangel genauerer Offenbarung über solche Wahrheiten. Ueber Clericus siehe bei R. Simon.

---

[1] Sonntag (l. c. p. 146) zählt dieselben auf, wie auch die übrige Schriftlehre der Socinianer.

[2] Institut. IV. 1, 4. [3] L. c. n. 9. [4] Ib.

[5] Theologia christiana, Amsterd. 1730, lib. I. c. 4, 10.

[6] Vot. pro pace eccles. Tit. de can. Script. 1732 (Basler Ausgabe). tom. IV. p. 672. 673: Vere dixi non omnes libros, qui sunt in Hebraeo canone, dictatos a Sp. S. . . . scriptos esse cum pio animi motu non nego etc.

[7] L. c.

[8] Vox quoque Sp. S. ambigua est: nam aut significat . . . afflatum divinum, qualem habuere tum Prophetae ordinarii tum interdum David et Daniel; aut significat pium motum sive facultatem impellentem ad loquendum salutaria vivendi praecepta . . . L. c.

[9] Ad interpret. Loc. N. T. de antechr. tom. IV. p. 475.

§ 5.

Spinoza.

Außerhalb jeder religösen Gemeinschaft steht ein Geist, der, von den rationalistischen Elementen jüdischer Speculation[1] durchtränkt, im Kampfe gegen den supranaturalistischen Charakter jeglicher göttlichen Offenbarung der eigentliche Wegebahner und Mauernbrecher des Rationalismus geworden ist, Baruch Spinoza.

1. Nach seinem pantheistischen Systeme ist ihm Offenbarung oder Prophetie eine natürliche Erkenntniß, weil nur eine Emanation des göttlichen Allgeistes, die in der Einheit der Substanz oder des Modus mit der Substanz ihren Grund hat[2]. Trotz dieser Läugnung des supranaturalistischen Charakters der göttlichen Offenbarung ist Spinoza's prophetische Erkenntniß nicht identisch mit der allen Menschen zukommenden begrifflichen Einsicht. Sie hat nach ihm ihre Quelle in einer lebhafteren Einbildungskraft der Propheten[3] und wird wesentlich bestimmt von der subjectiven Anschauungsweise, dem Temperamente, dem Stande, der momentanen Stimmung des Propheten[4]. Wenn derselbe heiter ist, so wird ihm Sieg, Friede und Freude geoffenbart; ist er traurig, so schaut er nur Krieg, Strafgerichte und Uebel. Spinoza ist deshalb weit entfernt zuzugeben, daß die Propheten den Menschen vernünftig gemacht hätten; da sie nur nach ihren vorgefaßten Meinungen schrieben, so sind wir nicht gehalten, ihnen in speculativen Dingen Glauben zu schenken[5].

2. Nach Aufstellung dieser Grundsätze geht Spinoza an die Erforschung des inspirirten Charakters der heiligen Bücher. Die Schrift wird nach ihm Wort Gottes genannt, weil sie die wahre Religion lehrt, deren Urheber Gott ist, weil sie die Vorausverkündigung menschlicher Geschicke als Beschlüsse Gottes erzählt und endlich, weil ihre Urheber einer besondern (eben der prophetischen) Erleuchtung theilhaft wurden. Doch sind auch manche Theile der Bibel[6] mit dem natürlichen Lichte der Vernunft geschrieben, wie die historischen. Gott ist also Urheber der Schrift, wegen der wahren Religion, die in ihr gelehrt wird, nicht weil er eine bestimmte Anzahl Bücher den Menschen hat mittheilen wollen[7]. Die Bezeichnung der Schrift „heilig" rührt her vom Sprachgebrauch, weil man eben gewohnt ist, solche Bücher, die zur Andacht stimmen, so zu nennen[8],

---

[1] Besonders des Moses Maimonides.

[2] Tract. theologico-politicus (Hamburger Ausgabe, 1670) c. 1: Sequitur cognitionem naturalem prophetiam vocari posse. Nam ea, quae lumine naturali cognoscimus, a sola Dei cognitione ejusque aeternis decretis dependent . . . Cum itaque mens nostra ex hoc solo, quod Dei naturam objective in se continet et de eadem participat, potentiam habeat ad formandum quasdam notiones rerum naturam explicantes et usum docentes; merito mentis naturam, quatenus talis concipitur, primam divinae revelationis causam statuere possumus . . .

[3] Ib. [4] c. 2.

[5] Inde tandem concludam prophetiam nunquam Prophetas doctiores reddidisse, sed eos in suis praeconceptis opinionibus reliquisse, ac propterea nos iis circa res mere speculativas minime teneri credere. c. 2.

[6] Spinoza spricht hier nur vom Alten Testamente. [7] c. 12. p. 148.

[8] c. 12. p. 146.

sobald aber dieselben vernachlässigt werden, sind die Schrift und ihre Worte nur Tinte und Papier. Die Bibel ist keineswegs ein Brief Gottes, sie ist vielmehr fehlerhaft, verstümmelt, gefälscht, widerspruchsvoll [1]. Doch vertheidigt er sich, er habe keineswegs die eigentliche Religion, die in den Herzen der Menschen eingegraben sei, angegriffen; er wolle nur sagen, die äußere Form der Schrift habe oft gewechselt. Die Vergötterung der Buchstaben, Häkchen u. s. w. überlasse er gern anderen [2].

3. So diametral Spinoza's Begriff dem orthodoxen gegenübersteht, so enge berührt er denselben in dem Punkte, daß Spinoza eigenes Urtheil, rationelles Beweisverfahren mit dem Begriffe eines Propheten unvereinbar hält [3]. Nach diesem Princip theilt er zwar den Aposteln als Lehrern Prophetengabe zu, als Schriftstellern spricht er sie ihnen ab [4]. So wird die Inspiration des Neuen Testamentes gänzlich geläugnet.

Zweiter Artikel.

Der vollrationalistische Begriff.

1. Englisch-französische Aufklärung. So sehr der mystisch angehauchte Reformator von Wittenberg das Bestreben zeigte, eine innigere, lebensvollere Beziehung zwischen Gott und dem Menschen, der vermeintlichen Werkheiligkeit der Katholiken gegenüber, herzustellen, in Wirklichkeit drängte die Reformation den Verkehr Gottes mit der Welt auf ein todtes Buch zurück, über dem Gott „wacht und ruht" [5], wie über einem todten Schatze. War es nicht consequent, wenn der Deismus auch noch diese Brücke zwischen Himmel und Erde abbrach und Gott vor und über die Welt stellte? Aus ganz eigenartigen Voraussetzungen wurde in England eine schroffe Opposition gegen Bibel und Christenthum herrschend, die ohne den wissenschaftlichen Ernst des deutschen Rationalismus in den Evangelisten nur Betrüger, in ihrem Werke nur Lüge sah.

So hartnäckig aber E. Herbert von Cherbury die Offenbarung bekämpfte, gleichwohl läßt er eine himmlische Erscheinung Motiv sein zur Veröffentlichung seines Buches. Der Ritter von Shaftesbury scheut sich nicht, die Inspiration der heiligen Schriftsteller mit Wahn und Fanatismus zu vergleichen [6]. H. Bolingbroke vergißt sich so weit, die Heilige Schrift eine Don Quichotiade zu nennen [7].

Der in England in das Freidenkerthum eingeweihte Voltaire läßt besonders das Alte Testament Gegenstand seiner seichten Frivolitäten werden [8]. J. J. Rousseau will Wahres und Falsches in der Schrift finden.

Selbst in Deutschland fand dieser wüste Ton in vereinzelten Fällen Widerhall. J. Ch. Edelmann sprach die arroganten Worte: „Der Popanz,

---

[1] c. 12. p. 144. [2] c. 12. p. 151. [3] c. 11. p. 138.

[4] c. 11 (p. 137) führt die Ueberschrift: Inquiritur an Apostoli Epistolas suas tamquam Apostoli et Prophetae an vero Doctores scripserint. Dann wird die Antwort gegeben: Nemo qui N. T. legit, dubitare potest Apostolos Prophetas fuisse. Dubitare possumus num Apostoli tamquam Prophetae . . . an vero tamquam privati vel Doctores Ecclesiae scripserint. Ebenso c. 12. p. 150.

[5] Vgl. die Formul. consens. can. 1. [6] Cf. *Sonntag* l. c. p. 148.

[7] Vigouroux, Die Bibel S. 11. [8] *Sonntag* l. c. p. 148.

daß ihre Bibel vom Heiligen Geist dictirt sei, schrecket nur die, so Gott und seinen Geist noch nicht kennen. Wer aber weiß, wie es mit diesen und allen denen vor göttlich ausgegebenen Schriften zugegangen ist, der kann sich unmöglich länger im Narrenseil herumführen lassen." [1] Dieselbe Sprache zeigt S. Reimarus in den von Lessing edirten „Wolfenbütteler Fragmenten".

2. Uebergang. Doch dieser maßlose Ton fand selbst bei den Rationalisten in Deutschland Gegner. Semler schrieb, daß Lessing verdiente, ins Narrenhaus gesperrt zu werden [2]. Es war eben in Deutschland der Boden noch nicht bereitet. Wohl waren die starren Begriffe, der übertriebene Respekt gegen den „empfangenen Text" der heiligen Bücher bedeutend herabgestimmt. Die biblische Kritik unternahm ohne Scheu die Collation der alten Manuscripte mit den verschiedenen Varianten. J. J. Wettstein publicirte 1751 die erste griechische Ausgabe des Neuen Testamentes mit Varianten. Aber so groß war noch die Befangenheit, Wettstein wagte nicht den textus receptus zu revidiren, schrieb vielmehr die verschiedenen Varianten in Noten zusammen. Doch bald war auch diese Scheu überwunden. 1774 veröffentlichte Griesbach den Text des Neuen Testamentes nach den Regeln seiner Texteskritik.

Besonders unter dem Einfluß der Wolffischen Schule schien eine allmähliche Ueberleitung des Begriffes in eine mildere Auffassung sich anzubahnen. Baumgarten erklärte die Frage, ob die Inspiration auf alle Wörter der Schrift sich beziehe, für gleichgiltig [3], läugnete auch die Verbalinspiration und gab selbst Irrthümer in chronologischen, historischen und geographischen Fragen zu [4]. Besonders wichtig ist aber seine scharfe Scheidung von Offenbarung und Inspiration [5]. Er definirt Inspiration als medium, quo revelatio immediata mediata facta inque litteras relata est, den Offenbarungsbegriff: revelatio est manifestatio rerum ignotarum [6]. Wie Baumgarten, hatte auch M. Pfaff, der „größte Theologe des 18. Jahrhunderts", unterschieden zwischen revelatio in ignotis, einer directio et gubernatio in cognitis und einer permissio in suis ipsorum notionibus admiscendis [7]. Ebenso sind die heiligen Autoren nicht irrthumslos [8].

Damit war nun offenbar die ursprüngliche orthodoxe Lehre von der Bedeutung der Bibel gänzlich weggeworfen; sie konnte nicht mehr das „Wort Gottes" in dem früher erklärten Sinne, nicht mehr schlechthin vollkommener und sich selbst durchaus genügender Glaubenscodex sein. Da es ferner für die Unterscheidung zwischen Inspiration und Nichtinspiration in der Bibel, sowie für die Annahme der Inspiration überhaupt keinen allgemein giltigen, objectiven Anhalt gab, so war sie der subjectiven Willkür gänzlich anheim-

[1] Abgenöthigtes Glaubensbekenntniß S. 45. *Sonntag* l. c.

[2] Vigouroux a. a. O. S. 13. [3] In Pol. 3. p. 133. 154. *Sonntag* l. c. p. 133.

[4] Dogm. vol. III. p. 23. 63. 64. *Sonntag* ibid.

[5] De discrimine Revelationis et Inspirationis, Hal. 1745. (Gewöhnlich Baumgarten zugeschrieben, nach eigenem Augenschein aber bloß Praeside Baumgartenio, von J. D. Litzmann vertheidigt.)

[6] L. c. § 33. p. 16. Dagegen will Baumgarten, Glaubenslehre III. 35, den menschlichen Factor bei Abfassung der heiligen Bücher ganz und voll wahren.

[7] De praejudicatis opin. in rel. dijudic. fug., 1716. Cf. *Hase*, Hutterus p. 104.

[8] In not. exeg. in evang. Matth. p. 14. 16. *Sonntag* l. c. p. 132. Cf. Institut. dogm. et moral., 1719.

gegeben, und so schritten die Rationalisten zur letzten Consequenz fort[1]. Vergebens suchte der raschen Entwickelung Einhalt zu gebieten besonders die alte Tübinger Schule, Theologen, wie Joh. Alb. Bengel, Ernesti, Storr, Hegelmaier, Reinhard[2]; an eine Vermittlung war nicht mehr zu denken.

3. Mit Semler betritt die deutsch-protestantische Theologie die rationalistische Bahn.

a) Semler ging von der Grundansicht aus, „das Moralische oder Allgemeinnützige sei der eigentliche Charakter des Göttlichen, insofern es das geistig Gute in den Empfangenden sowohl als in anderen Menschen erleichtere“[3]. Geist Christi ist ihm die Auffassung und Darstellung „der moralischen Wahrheiten in ihrem göttlichen Umfange“ und Inspiration „eine geistlich-göttliche Kraft der Wahrheiten oder des unaufhörlich fortgehenden Wortes Gottes, das er gleichsam selbst in einem Menschen spricht, und mit solchen Menschen so redet, daß sie gewahr werden, es sei Gottes Unterricht“[4]. Nach diesem aus positiven Inhaltskriterien gezogenen Maßstab mußten alle „einheimische Landeshistorien, alle kleine, alte Begebenheiten“ aus den heiligen Büchern ausgemerzt werden; auch in den apostolischen Briefen sind „große Stücke und Abschnitte, die gar keine Beziehung auf die wirkliche christliche Lehre haben“; die Allegationen im Neuen Testament aus dem Alten sind nur rabbinische Midraschim[5]. Ueberhaupt seien Heilige Schrift und Gottes Wort durchaus zu unterscheiden[6].

b) Das zweite Stadium des rationalistischen Begriffes stellt Herder dar, „jener (Semler) im groben Bauernkittel, dieser im idealen griechisch-humanistischen Gewande. — Es ist unglaublich, aber wahr, daß derselbe Mann, der ein so feines Ohr hatte für alles, auch das entfernteste Volksmäßige, daß er die Töne der Völuspá durchhörte, ohne ihre Sprache ordentlich zu verstehen, für die Harmonie des göttlichen Wortes so durchaus keinen Sinn hatte“[7]. Er meint: „Die Bibel sei das menschlichste aller Bücher, daher müsse man sie menschlich lesen“[9]. Noch stärker klingen folgende Worte: „Das Buch sei nicht im Himmel, nicht von Engeln geschrieben, der ganze Streitplan, wenn man ihn so fasse, sei Feengrund; Luther habe sich mit solchen bleiernen Stupiditäten nicht befaßt; das seien faule Sümpfe von Nonsens.“[9] „Eine niedrige Denkart dunkler Zeiten habe beliebt, die vom Geiste Getriebenen als eine Orgelpfeife vorzustellen, durch welche der Wind blies, eine hohle Maschine, der alle eigenen Gedanken entnommen.“[10] Man muß diese harten Worte bedauern, aber es

---

[1] Simar im „Katholik“, 1865. [2] Vgl. Rudelbach a. a. O. S. 63. 64.

[3] Abhandlungen von freier Untersuchung des Canon I. 37.

[4] Ebend. I. 39. 40.

[5] Ebend. I. 35. 36. 44 f. Vgl. Rudelbach a. a. O. S. 57.

[6] Abhandlungen von freier Untersuchung des Canon I. 48. 75. Es ist allerdings formell dieser Satz wahr, insofern die Schrift nicht allein Gottes Wort, aber im Sinne Semlers ist die Schrift selbst nicht durchgängig Gottes Wort.

[7] Rudelbach a. a. O. 58. 59.

[8] Herder, Briefe über das Studium der Theologie, Werke zur Theologie IX. 1. 4.

[9] Desselben Werke IX. 4. 5.

[10] Ebend. XII. 106. Aehnliche Stellen ebend. 108. 111. „Die Maske des einhauchenden Geistes“. Dann über die Entstehung des „Unbegriffs der Eingeistung“. Ebend. 112—116. Die Hand müsse verdorren, die jenen Streit über die Gnadenwirkungen aus dem Strom der Vergangenheit wieder hervorhole! Ebend. XII. 137.

war gegenüber der Caricatur des Begriffes nur die nothwendige Reaction des verletzten Gefühles.

c) Auf dieser Grundlage entwickelte sich der vollrationalistische Begriff weiter; es war die Zeit eines Kant, Henke, Eckermann, Zachariä, Töllner (Die göttliche Eingebung der Heiligen Schrift, Mietau 1772), Michaelis, Döderlein, Griesbach (Stricturae in loc. de Theopneustia, Opusculor. II. p. 294), Röhr, Wegscheider, Bretschneider, Paulus u. a. Mit der Läugnung des Offenbarungsglaubens mußte natürlich auch die Läugnung des Schriftglaubens Hand in Hand gehen. Die oft unter supranaturalistischen Wendungen oder ganz unverhüllt auftretenden Meinungen tragen alle dasselbe Gepräge, so verschieden sie auch formell lauten. Ich darf deshalb mit eiligem Schritte über diese Zeit hinweggehen; nur ein Repräsentant, der Verfasser einer Schrift über die Inspiration, G. Fr. N. Sonntag, soll zur bessern Illustration hier eingeführt werden[1]. In stolzem Siegesjubel preist dieser gekrönte Jünger der Heidelberger Universität die Niederwerfung des lange so tiefgewurzelten Supranaturalismus[2]. Mit seltener Confusion begreift er unter Inspiration alle göttlichen Geisteswirkungen in theistischem, polytheistischem und pantheistischem Sinne, die persönlich heiligenden und umsonst verliehenen Gnadengaben. Diese Inspiration ist ihm ein ewiger Act, in dem Gott sich selbst den Menschen mittheilt und ihrer göttlichen Natur sich offenbart[3]. Uebernatürlich kann diese Thätigkeit Gottes nicht sein, weil Gott nicht die Gesetze übertritt, die er selbst von Ewigkeit her aufgestellt hat[4]. Die inspirirten Menschen leben in Gott und Gott in ihnen[5]. Daß diese göttliche Einwirkung allen Menschen ohne Unterschied, Christen wie Heiden, zu theil werde, glaubt er nicht besonders bemerken zu müssen[6]. Von allen Kriterien, welche geschichtlich für die Schriftinspiration geltend gemacht wurden, gefällt ihm nur der positive Inhaltsbeweis, womit er nur zeigt, daß auch ihm der Unterschied von Schriftinhalt = Offenbarung und Schriftursprung nicht klar geworden ist[7].

Auch bei der allmählich sich erhebenden Gegenreaction erhielt sich dieser rationalistische Begriff im 19. Jahrhundert.

Neben dem im Zusammenhang des folgenden Stadiums zu erwähnenden Mythicismus der neuen Tübinger Schule bilden die negative Bibelkritik, die im Protestantenverein hervorgetretene theologische Richtung die Vertretung dieser Anschauungen in Deutschland.

Eine Probe dieses Inspirationsbegriffes gibt der Altmeister protestantischer Theologie in unserm Jahrhundert, Hase: „Sonach ist die Inspiration ein der volksthümlichen Ansicht vom Heiligen Geist genau entsprechendes Bild als Gefühlsanschauung für die Geistesfülle der Heiligen Schrift.“[8]

---

[1] Ausführliches bei Planck, Einleitung in die theolog. Wissenschaften, bei *Sonntag* l. c. p. 156—174, bei Hutterus redivivus p. 105 sq., bei Rohnert a. a. O. S. 241.

[2] L. c. p. 157. [3] L. c. p. 178. [4] L. c. p. 178 sq.

[5] L. c. p. 179. [6] L. c. p. 180. [7] L. c. p. 181 sqq.

[8] Dogmatik, 3. Aufl., S. 408. Vgl. „Deutsche evangelische Zeitung“, 1887, Nr. 30, mit „Stimmen aus Maria-Laach“, 1887, Heft 9, S. 43 ff. Aehnliche Anschauungen bringt Grimm vor in Ersch-Grubers Realencyklopädie, Artikel „Inspiration“, 1841. Vgl. Ammon, de Wette, Hupfeld, Schenkel (Christliche Dogmatik, 1858, I. S. 266, 312 ff.). Beyschlag (Christologie des Neuen Testamentes, 1866), Winer, Gesenius.

Obwohl der deutsche Rationalismus aus England und Frankreich importirt wurde, zeigten sich in keinem außerdeutschen Land so intensive Geisteskämpfe wie in Deutschland.

Erst allmählich gewann der aus leichtfertigem, frivolem Freidenkerthum der Engländer und Franzosen in deutsch-ernsten, wissenschaftlichen Rationalismus übergeschlagene Unglaube auch festern Boden außerhalb Deutschlands. Ein kurzer Blick auf England soll dies zeigen.

In diesem Lande stellt Paley in seinem Werke Evidences of Christianity auf, das Alte Testament sei nur in den Stellen inspirirt, die Christus der Herr als solche anführt. Chillingworth meint, die Bibel sei nicht Gegenstand des Glaubens, man könne auch selig werden ohne sie. Die auch in England zahlreichen Anhänger der negativen Bibelkritik verwerfen bald dieses, bald jenes Buch. Selbst in der englischen Hierarchie konnte der Bischof von Natal in Afrika, Colenso, den biblischen Büchern nicht bloß göttliche Inspiration, sondern auch historische Glaubwürdigkeit absprechen[1]. Besondere Erwähnung finde hier jene Abhandlung von Benjamin Jowett in den Essays and Reviews über die Interpretation der heiligen Schriften[2]. Jowett meint, noch sei für eine der höhern oder übernatürlichen Ansichten über die Inspiration irgendwelche Begründung in den Evangelien zu finden.

Inspiration sei die Idee der Heiligen Schrift, welche wir aus der Kenntniß derselben gewinnen[3].

Drittes Stadium.

Gegenreaction.

In raschem Zerstörungskampfe hatte der biblische Rationalismus den supranaturalistischen Begriff der Inspiration niedergeworfen. „Was nicht in dem Strudel der unchristlichen Aufklärung unterging, zog es vor, Hütten zu bauen, deren Lehmwände der nächste Platzregen dahinspülte."

Allein das religiöse Problem läßt sich nicht mit schalen Vernunftgründen hinwegdisputiren, die Noth der Zeit, der unverwüstliche Drang des Menschenherzens nach religiöser Befriedigung rief eine neue Reaction hervor. Der Aufklärungsrationalismus ward von einem Fichte, Schelling, Hegel philosophisch überwunden und in einen höhern Vernunftrationalismus umgebildet; in dieser Form warf er allmählich auch in die Theologie seine Schatten, besonders durch Schleiermacher.

Aber auch diese Vermittlungstheologie konnte nicht den Plan behaupten. Von doppelter Seite trat eine Opposition ihr entgegen, von positiver und

---

[1] Näheres *Crets* l. c. p. 51. Besonders Manning, Vernunft und Offenbarung S. 136 ff. Eine stilistisch meisterhafte Persiflage der altprotestantischen Anschauung gibt *S. Coleridge*, Confess. of an enquiring spirit, Lond. 1841. Vgl. Rothe a. a. O. S. 228.

[2] London 1861, S. 340 ff.

[3] L. c. p. 345: That idea of Scripture, which we gather from the knowledge of it."

negativer; von negativer im Mythicismus der Tübinger Schule, einem Strauß, Baur, und von positiver in dem neuerwachten positiven Bekenntniß[1].

Der Mythicismus zeigt die consequente Durchbildung des protestantischen Princips, ihm löst sich die Bibel, das Neue Testament, auf in tendenziöse Denkmale eines petrinischen und paulinischen Antagonismus. Von seinem Inspirationsbegriffe brauche ich füglich nicht zu sprechen. Sagt ja Strauß, diese Vorstellung von göttlicher Eingebung rühre daher, daß die Menschen den Ursprung und Hervorgang der menschlichen Gedanken aus eigenem Innern nicht begreifen können und sie deshalb göttlicher Einwirkung zuschreiben, daß sie ferner den unwidersprechlichen Drang, jene Gedanken auszusprechen, als göttlichen Befehl auffassen, sie mitzutheilen[2].

Nach Erledigung des in unserem Jahrhundert sich fortpflanzenden Rationalismus bleiben somit nur noch drei Hauptrichtungen zu kennzeichnen, die Schleiermachersche mit Schule, die streng orthodoxe und die freiere positive Richtung, letztere beginnend mit Philippi bis zu Hofmann.

Im allgemeinen zeigt sich in allen diesen Richtungen das Bestreben, die Bibel aus dem geschichtlichen Verlaufe der Heilsthatsachen zu begreifen, die Inspiration als mehr oder minder subjective Disposition der Heilszeugen zu fassen, um so mit Zurückweisung der lebendigen, glaubensvermittelnden Autorität eine Verbindungsbrücke mit den Offenbarungsthatsachen und dem Offenbarungsinhalte zu gewinnen.

Die altprotestantischen Vorstellungen von der Schrift sind meist fallen gelassen, es wird jetzt genauer unterschieden zwischen Offenbarung und Offenbarungsurkunde, zwischen Offenbarungsinspiration und Schriftinspiration. Selbst von orthodoxen Theologen, z. B. Philippi, wird die Bibel nicht mehr als alleinige theologische Erkenntnißquelle, wenn auch noch als alleinige Glaubensnorm betrachtet. Der Beweis für die Göttlichkeit des Schriftinhaltes (der Offenbarung) wird jetzt streng geschieden von dem Beweis für die Göttlichkeit des Schriftursprungs, was den Offenbarungsglauben auf eine von den wechselnden kritischen Ergebnissen der Schriftforschung unabhängige Basis stellt.

Kriterien der Schriftinspiration sind nunmehr nicht bloß das testimonium Spiritus Sancti, sondern auch biblisch-historische, namentlich die Verheißung des Herrn. Die Gotteswirkung erstreckt sich aber nach den meisten dieser Theologen nur auf den Heilsinhalt, nicht auf profanwissenschaftliche Angaben; „die Fehlerfreiheit in natürlichen Dingen" wird von fast allen protestantischen Theologen preisgegeben; die Verbalinspiration findet nur in der streng orthodoxen Partei noch Anhänger; selbst Philippi will die „Wörterinspiration" aufgeben, wenn auch nicht die „Wortinspiration".

---

[1] Schmid, Al., Untersuchungen über den letzten Gewißheitsgrund des Offenbarungsglaubens S. 189 f.

[2] Strauß, Glaubenslehre § 7. S. 75. 77. Zu dieser kritisch-destructiven Richtung gehören neben Strauß auch Br. Bauer, Feuerbach, F. Baur, Zeller u. a. Aus der Baurschen Schule erhob sich der Begründer einer besondern theologischen Richtung, Ritschl, gegenwärtig der mächtigste Gegner der lutherisch-confessionellen Theologie. Derselbe bekennt sich zwar zum Formalprincip des Protestantismus, glaubt aber, die Wahrheit der biblischen Zeugnisse statt der ungenügenden Inspirationslehre auf ein besonderes Fundament stellen zu müssen: „Die authentisch alttestamentliche Bedingtheit des christlichen Ideenkreises" (natürlich bloß fürs Neue Testament). Vgl. Rechtfertigung und Versöhnung II. 11 ff.

Erster Artikel.
Die Richtung Schleiermachers.

§ 1.
Schleiermacher.

Die neuere Entwicklung des Inspirationsbegriffes schließt sich an Schleiermacher und die Bengel'sche Schule an[1]. Während die Anhänger der letztern Richtung eine Weiterbildung der alten positiv-dogmatischen Lehre anstreben, will Schleiermacher eine neue Begründung der Inspiration gewinnen aus der Einordnung derselben in die einheitliche und doch mannigfaltige Wirksamkeit des Heiligen Geistes in der christlichen Kirche. Dieser Heilige Geist ist aber nach Schleiermacher kein selbständiger Geist, er ist vielmehr nichts anderes als der Gemeingeist der christlichen Kirche, die Quelle aller Geistesgaben und guten Werke. Die Beziehung dieses Geistes zum trinitarischen weist Schleiermacher ausdrücklich ab. Dieser Gemeingeist wirkt nun in jedem Zeitalter, seit derselbe in Christus über alles Fleisch ausgegossen ist; in besonderer Weise befähigte die lebendige Erinnerung an Christus die unmittelbaren Schüler des Heilandes, ein für alle Zeiten normatives Zeugniß abzulegen. Da jener Geist in jedem einzelnen sein Gemeingeist ist, im ganzen ein kräftiges Gottesbewußtsein darstellt[2], so findet bei Schleiermacher ganz im Gegensatz zur orthodoxen Anschauung der menschliche Factor entschiedene Geltung.

Die Einordnung der Inspiration in die Geisteswirksamkeit überhaupt ist geeignet, einen möglichst dehnbaren Begriff aufzustellen. Schleiermacher meint nämlich[3]: Man würde die Einheit des Lebens dieser Apostel auf abenteuerliche Weise zerstören, wenn man, um die Eingebung der heiligen Schriften recht vorzüglich herauszuheben, behaupten wollte, sie wären in anderen Theilen ihres apostolischen Amtes weniger von dem Heiligen Geiste beseelt und getrieben worden als in den Acten des Schreibens, wiederum weniger in der Abfassung solcher auch den Dienst der Gemeinde betreffenden Schriften, welche nicht vorherbestimmt waren, in den Canon aufgenommen zu werden, und ebenso auch ausgezeichnet mehr bei denjenigen öffentlichen Reden oder Theilen der Rede, welche hernach in der Apostelgeschichte aufbewahrt worden sind, als bei allen übrigen, und mit oder ohne ihr Wissen sei dieser Unterschied darin begründet, daß diese Reden oder Schriften bestimmt waren, außer ihrer unmittelbaren Abzweckung sich auf alle künftigen Zeiten zu beziehen. In demselben Sinne dehnt Schleiermacher die Inspiration auf alle apokryphen Schriftwerke aus, sofern sie noch mehr oder minder aus jenem ursprünglichen Gemeingeiste hervorgegangen sind[4]. An diese Wirksamkeit bei Abfassung der heiligen Schriften schließt sich die „Aufbewahrung der apostolischen Schriften als das Werk des seine eigenen Erzeugnisse anerkennenden Geistes“[5].

---

[1] Cremer, Protestantische Realencyklopädie, 2. Aufl., Bd. VI.
[2] Glaubenslehre § 116, 3. [3] Der christliche Glaube II. 365.
[4] Glaubenslehre § 130, 2. [5] Vgl. Cremer a. a. O.

Das Alte Testament ist aus dem israelitischen, nicht dem christlichen Gemeingeist geboren; jener ist nur insofern Heiliger Geist, als er das Erlösungsbedürfniß offenbart und empfänglich ist für den Heiligen Geist.

Sieht man ab von dieser fast marcionitischen Scheidung der Testamente, von der Läugnung eines persönlichen Heiligen Geistes — wie im Schleiermacher'schen Begriffe von einer Beeinflussung durch den Gemeingeist die Rede sein kann, ist nicht recht ersichtlich —, die beständige Betonung, man müsse die Inspiration der Hagiographen in ihrer geschichtlichen Erscheinung und in der lebendigen Einheit mit ihrer sonstigen Inspiration auffassen, zeigt ohne Zweifel tiefes Verständniß von dem Wesen der Geisteswirkungen und tritt in diametralen Gegensatz zur altorthodoxen Lehre. Dieses Moment des Begriffes hat auch die katholische Tübinger Schule in ihren Begriff aufgenommen.

Weniger entsprechend, weil durchaus subjectivistisch, ist sein Canon über das normative Ansehen der Bibel. Nachdem er nämlich die Sufficienz der Schrift in dem Sinne festgestellt, daß „der Heilige Geist uns mittelst des Gebrauches derselben ebenso in alle Wahrheit leiten kann, wie die Apostel selbst und andere, die sich der unmittelbaren Unterweisung Christi erfreuten", fährt er fort[1]: „Daher wird man, wenn dereinst in der Kirche das vollständige Abbild von der lebendigen Gotteserkenntniß Christi vorhanden sein wird, dieses mit vollem Recht als die Frucht der Schrift ansehen können, ohne daß irgend etwas ihr ursprünglich Fremdes braucht hinzugekommen zu sein. Nur daß natürlich die Wirkung dessen, was selbst von der Schrift gebildet worden ist, auf das Spätere ihr mit zugerechnet wird. Auf diese Weise entsteht die richtige Aeußerung christlicher Frömmigkeit in Gemäßheit des eigenthümlichen Denk- und Sprachgebietes eines jeden Zeitalters *als sein individualisirtes Schriftverständniß. Und was sich in jedem Zeitraum* als durch die Schrift hervorgerufene Auffassung des christlichen Glaubens geltend macht, das ist auch die in diesem Momente angemessene Entwicklung der echten und ursprünglichen Auffassung Christi und seines Werkes und constituirt für Zeit und Ort die gemeinsame christliche Rechtgläubigkeit."

Eine ähnliche vermittelnde Stellung nimmt auch J. P. Lange ein[2]. „Alle Bestimmungen, welche aus der Infallibilität der Heiligen Schrift resultiren, müssen mit dieser auf den Satz zurückgeführt werden, daß der Geist Gottes in der Schrift im ganzen ein absolutes Uebergewicht hat über die menschliche Seite derselben, namentlich auch die Einzelheiten dieser menschlichen Seite."[3] Dieses „absolute Uebergewicht" ist aber nicht in der Weise des altorthodoxen Begriffes als völlige Passivität zu fassen. Es ist vielmehr nach der Art Schleiermachers als relatives zu fassen, insofern ein Theil den andern fordert: „Gerade diese Relativität der Inspiration der einzelnen Theile der Heiligen Schrift ist es, welche die absolute Inspiration der Heiligen Schrift in ihrer Ganzheit constituirt. Denn in dieser Relativität fordert ein Theil den andern. Wäre die Bibel gliedweise in die Fülle des Geistes getaucht, so

[1] Der christliche Glaube II. 375 f.

[2] Vgl. *Simar* im „Katholik", 1865. Einleitung zum homiletischen Bibelwerk von Lange X.

[3] Philosophische Dogmatik I. 540 ff. 579.

würde diese aus ihrer organisch bedingten Inspiration sich ergebende Geschlossenheit sofort wegfallen." [1]

Aehnliche Anschauungen vertreten: Elwert [2], Martensen [3], Nitzsch [4], Twesten [5], überhaupt die Schleiermacher'sche Schule.

Halb supranaturalistische Anschauungen vertritt auch Tholuck [6]: „Wir nehmen bei den Aposteln einen religiösen Tact an, welcher sie leitete, von den Bildungselementen ihrer Zeit und ihres Volkes dasjenige beizubehalten, was den Vortrag der christlichen Wahrheit materiell in keiner Weise trübte, anderes aber zurücktreten oder ganz fallen zu lassen." Tact ist ihm die empfundene, aber nicht in das Bewußtsein getretene Regel.

§ 2.

Rothe'sche Richtung.

Was bei Schleiermacher noch verhüllt lag, zeigt die Rothe'sche Richtung völlig ausgebildet.

Rothe selbst bezeichnet seine Anschauung als vollständigen Bruch mit der orthodoxen. Er gesteht das religiöse Bedürfniß, das jene Dogmatiker leitete, zu, findet aber die Bibel nicht der Aufgabe gewachsen, welche das System der altkirchlichen Theologie auf ihre Schultern legte [7]. Eine Vermittlungsansicht scheint ihm unzulässig. Deshalb schließt er sich der in der neuern Zeit vielfach vertretenen Ansicht an, „den Gedanken einer Inspiration direct der biblischen Schriften fallen zu lassen und sich auf den der Inspiration der biblischen Schriftsteller zurückzuziehen, an der natürlich mittelbar auch jene participiren." [8] So erscheint die Wirksamkeit des göttlichen Geistes bei der Entstehung der biblischen Bücher nicht mehr als eine specifische, die unmittelbar in den Moment der schriftstellerischen Thätigkeit zu setzen wäre, sondern nur als eine mittelbare, von der Inspiration jener Männer bedingte, welche im Besitz des Heiligen Geistes und in ihrem gesammten Thun und Lassen überhaupt, ganz besonders aber in ihrer Berufswirksamkeit und folglich namentlich auch bei ihrer beruflichen Schriftstellerei von demselben beseelt und geleitet wurden [9]. Die Inspiration der Personen ist ihm gegeben in dem eigenthümlichen Verhältnisse derselben zur göttlichen Offenbarung. Denn sie waren vor allen anderen ausgezeichnet, daß sie Organe der göttlichen Offenbarung, „in ihrem geschichtlichen Hergange mithandelnde Personen sind" [10]. Jene Einwirkung oder Inspiration fällt in die Offenbarung selbst, ist das subjective, innere

[1] Ebend. S. 556. Vgl. Simar a. a. O.

[2] Ueber die Lehre von der Inspiration in Klaibers „Studien für die Württemberger Geistl.", 1831, Bd. III. Heft 2.

[3] Dogmatik S. 315 ff. Katholicismus und Protestantismus.

[4] Akademische Vorträge, 1858, S. 57. 58. System der christlichen Dogmatik, 5. Aufl., S. 99.

[5] Vorlesungen über die Dogmatik I. S. 404 ff.

[6] Commentar zum Briefe an die Hebräer, 1836, S. 90. Ebenso vgl. Protestantische Realencyklopädie, 1. Aufl.; Literarischer Anzeiger, 1842; Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben, 1850, S. 125 ff. (zwei Artikel) Nr. 15—18 u. 42—44.

[7] „Studien und Kritiken", 1860, S. 233. [8] Ebend. S. 235.

[9] Ebend. S. 235. 236. [10] Ebend. S. 236.

Moment derselben[1]. Da die Apostel unmittelbar unter dem Eindrucke der geschichtlichen Offenbarungsthatsachen standen, so mußte nach einem allgemeinen Gesetze der Geschichte ihrem christlichen Bewußtsein „eine durchaus einzige Ursprünglichkeit und damit zugleich nicht nur Urfrische und Urkräftigkeit, sondern insbesondere auch Reinheit" zukommen. Haben sich in dieser Weise die heiligen Schriftsteller bloß receptiv verhalten, so beginnt nunmehr ihre eigene Amtsthätigkeit, aber nicht bloß als Schriftsteller. Allein, „da die schriftliche Darstellung unserer Gedanken auf einer intensiveren Geistesthätigkeit ruht als die mündliche", so wird man „in den amtlichen Schriften der Apostel und der ihnen nahe stehenden Gehilfen ein vorzugsweise hohes Maß von Wirkung des ihnen eignenden Heiligen Geistes vorauszusetzen haben"[2]. Dieses ist ihre habituelle Erleuchtung; einzelne Inspirationen als „accidentelle, momentane Zustände" können die heiligen Schriftsteller empfangen haben, aber immer außerhalb der Momente ihrer schriftstellerischen Thätigkeit. Denn die Inspiration muß ihrem Begriffe zufolge, indem sie die Reihe der Lebensentwicklung des Menschen aus seiner eigenen Selbstbestimmung unterbricht, als ein nur momentaner, flüchtig dahineilender Zustand gedacht werden[3].

So will Rothe aus den allgemeinen Gesetzen der Geschichte die Inspiration erklären, verliert aber dabei den eigenen Ausgangspunkt, nämlich das Bestreben, die Bibel und ihren höhern Charakter aus der geschichtlichen Thatsache der göttlichen Manifestation und der mithandelnden Personen zu erklären[4]. Zudem ist ihm der Begriff der biblischen Inspiration völlig verloren gegangen.

In Consequenz dieser Lehren folgt auch seine Läugnung der unbedingten Irrthumslosigkeit der Schrift; „denn das Erleuchtetsein des Menschen, auch des am weitesten geförderten, ist nie ein absolutes, weil es sein Maß an seinem Geheiligtsein hat, das in dem gegenwärtigen Leben immer nur ein relatives bleibt."[5] Die Bibel ist ihm zwar die ursprünglichste und unmittelbarste Urkunde **über** die göttliche Offenbarung, aber nur dieses. Sie ist deshalb nicht schlechthin irrthumslos, „aber sie ist das vollkommen ausreichende Instrument zu einer schlechthin irrthumslosen Erkenntniß der göttlichen Offenbarung, indem sie selbst die Mittel vollständig enthält, um den ihren einzelnen Theilen, dieselben für sich genommen, allerdings anhaftenden Irrthum von sich abzuthun, oder mit anderen Worten, um sich durch sich selbst schlechthin zu corrigiren"[6]. Einen unfehlbaren und irrthumslosen Bericht über die göttliche Offenbarung muß erst die nie rastende Schriftforschung, die historische Kritik der Heiligen Schrift zu gewinnen suchen[7].

In ganz gleichem Sinne meint deshalb Schenkel, zu diesem Zwecke müsse die Schrift mit dem Schlüssel eines erleuchteten Gewissens ausgelegt[8] und auf diesem Wege das Menschliche in ihr von dem Göttlichen unterschieden und der Kern des Heiles in der weltgeschichtlichen Schale ausgemittelt werden. Man könne daher auch sagen: die vom Standpunkte des Gewissens richtig ausgelegte Schrift sei das Wort Gottes. Dieses überaus schwankende Princip desavouirt Hengstenberg mit der bittern Bemerkung: „Schenkel hat seine Dog-

---

[1] Ebend. S. 237. [2] Ebend. S. 244. 245. [3] Ebend. S. 241.
[4] Cremer a. a. O. [5] „Studien und Kritiken", 1860, S. 248.
[6] Ebend. S. 277. [7] Ebend. S. 279. [8] Dogmatik I. 351.

matik, statt auf den Fels des Wortes Gottes, auf den Sand des subjectiven Gewissens gegründet, von dem genau gilt, was die Alten von der Vernunft sangen:

‚Vernunft geht, wie sie will,
Der Teufel kann sie drehen.‘

Wie wir gewiß das subjective Gewissen haben, wie sehr der Teufel hier drehen kann, das sieht man z. B. aus der Art und Weise, in der in dieser Dogmatik (Schenkels) die Lehre vom Teufel selbst behandelt wird.“ [1]

Allein vom protestantischen Standpunkt hat doch Rothe recht, wenn er meint: „Was ist dies Verfahren anders als die Vollziehung des formalen obersten Princips der evangelischen Kirche, mit dem ja ohne die historische Kritik der Bibel gar kein Ernst gemacht werden kann.“ [2]

Eine recht gediegene Kritik dieser Anschauungen Rothe's gibt Hofmann, Die Heilige Schrift des Neuen Testamentes, Bd. I. S. 26 f. Er weist hin, wie selbst Rothe, statt von der Schrift, von der dogmatischen Voraussetzung ausgeht, als ob die Schrift nothwendiges Corollar der Offenbarung sei. Die Heilige Schrift soll ferner ein Lichtbild Christi enthalten und dennoch bloß Geschichtsurkunde sein, was sich nicht vertrage. Die Einschränkung des Schriftinhalts auf die historischen Bücher (nach Schleiermacher) sei ebenso unhaltbar. Wie zweckentsprechend wäre die Bibel, wenn erst durch historische Kritik die Heilswahrheit aus ihr gefunden werden müsse! Dazu ist die Lehre von der respectiven Irrthumslosigkeit der Schrift unhaltbar.

Zur Rothe'schen Richtung neigen hin Bleek, Ch. de Pressensé, Müller, Völk, Dorner, Aler. Schweizer und die Schweizer Schule [3]. Das Resultat dieser Anschauung ist also Negation der biblischen Inspiration und Autorität. Die Heilige Schrift kann nicht die altorthodoxe Stellung ausfüllen, sie ist nicht die Offenbarungsquelle, sie ist nur eine Urkunde über dieselbe. Während die katholische Kirche die Bibel im Zusammenhang mit der lebendigen Autorität und der göttlichen Tradition als eine Theilquelle göttlicher Offenbarung betrachtet und dadurch allein ihre richtige Stelle bezeichnet, kann eben der Protestant, der die übrigen theologischen Erkenntnißquellen verwirft, nur dann consequent handeln, wenn er entweder Offenbarung und Bibel identificirt, wie die altorthodoxe und streng supranaturalistische Anschauung, oder, wie hier Rothe, auf eine mit absoluter Autorität ausgerüstete, äußere theologische Erkenntnißquelle Verzicht leistet.

Zweiter Artikel.

Streng orthodoxe Richtung.

In seiner vollen Schärfe tritt uns der Inspirationsbegriff entgegen bei Gaussen in seiner Schrift Theopneustie . . . des Écritures [4], „einem Werke,

[1] Evangel. Kirchenztg., 1860, Nr. 7. [2] „Studien und Kritiken“, 1860, S. 294.

[3] Glaubenslehre der evangelisch-reformirten Kirche, 1844. Die Schweizer Schule mit dem Organ: Zeitstimmen. Die Straßburger Schule eines Reuß mit dem Organ: Revue de théologie (Scherer) (vol. IX p. 129—168: Les Errata du N. T.). Dazu Nouvelle revue, Revue germanique, welche ebenfalls viel über Inspiration und Autorität der Schrift bringen. Vgl. Schwarz, Zur Geschichte der protestantischen Kirche.

[4] 1840. Vorher schon *Henderson*, Divine inspiration, 1836.

welches jedoch mehr das Product begeisterungsvoller und glänzender religiöser Rhetorik als des eingehenden theologischen Studiums ist“ [1].

Sehr breit und schwülstig gehalten, bietet die Schrift meist nur vage, unbestimmte Angaben, womit sich gerade bei diesem Problem alles beweisen läßt; andererseits muthet die frische, begeisterte Darstellung jeden empfänglichen Leser wohlthuend an.

Nach einer Definition der Inspiration geht der Verfasser an die Zurückweisung der landläufigen Einwände gegen die Thatsache der Inspiration. Als solche zählt er auf die Individualität der heiligen Autoren, welche er als Accomodation des Heiligen Geistes auffaßt, die Uebersetzungen, den Gebrauch der Septuaginta, die Varianten, die scheinbaren Irrthümer der Lehre, der Berichte, der naturwissenschaftlichen Daten, die eigenen Geständnisse des Apostels Paulus. Im zweiten Kapitel werden dann die Evasions oder die Beschränkungstheorien der Inspiration auf die Gedanken, die prophetischen Bücher, die Hauptwahrheiten mit Ausschluß der Inspiration der Wörter, der historischen Bücher, mancher Detailangaben der Schrift geprüft. Es folgt dann eine Abhandlung vom Gebrauch der Kritik der Heiligen Schrift, die nicht Richterin, nicht Willkürspiel sein soll, sondern gelehrt, historisch, Vorhalle zum Tempel. Für den praktischen Gebrauch hat der Verfasser im fünften Kapitel eine katechetische Zusammenfassung seiner ganzen Theorie angereiht. Der biblische Beweis, als der einzig mögliche, schließt das Werk; durch Einführung der alt- und neutestamentlichen Bücher als prophetischer Schriften wird dieser Beweis außerordentlich erleichtert.

Einige Sätze aus dem „Court essai catéchistique“ mögen das Referat ergänzen [2].

Inspiration ist unserm Autor eine geheimnißvolle Einwirkung, ausgeübt durch den Geist Gottes auf die Verfasser der Heiligen Schrift, um sie dieselbe aufschreiben zu lassen, um sie dabei selbst in der Anwendung der Wörter, welche sie gebraucht haben, zu leiten und um sie auch vor jedem Irrthum zu bewahren [3]. Auf nähere psychologische Beschreibung dieser Einwirkung will der Autor verzichten; ebenso verwirft er Definitionen, welche die Inspiration als Mittel auffassen, wodurch die Offenbarung mitgetheilt wurde [4].

Die nähere Erforschung, in welchem Verhältnisse die Gnadenerleuchtung jedes Gerechten zur Inspiration stehe, gibt dem Verfasser Gelegenheit, die besondere Art unseres Charismas in helleres Licht zu stellen, nicht ohne heftige Ausfälle auf die „papistischen“ Lehren. Fragen über Kriterienlehre der Inspiration, den Canon mit Bekämpfung der gegnerischen Meinungen schließen das „Précis didactique“.

An rhetorischem Schwung, wissenschaftlicher Ungenauigkeit dem Gaussen'schen Werke ähnlich, vertreten denselben Standpunkt die salbungsvollen Artikel von Rudelbach [5]. Nach einer historisch-apologetischen Perspective [6] will der Verfasser die Lehre von der Inspiration biblisch-dogmatisch begründen; von der weitgehenden

---

[1] Tholuck, Protestantische Realencyklopädie, 1. Aufl., Artikel „Inspiration“.

[2] p. 205 ss. [3] L. c. p. 305. [4] L. c. p. 307.

[5] Zeitschrift für lutherische Theologie und Kirche, 1840—1842.

[6] 1840, 1. Heft S. 1 ff.; 2. Heft S. 1 ff.

Skizzirung dieser Aufgabe[1] kommt aber nur das Zeugniß Jesu Christi[2] und der Apostel[3] über die Inspiration des Alten Testamentes zur Behandlung. Von Einzelheiten abgesehen, leidet aber dieser Beweis an der folgenschweren Confundirung von Offenbarungs- und Schriftinspiration; die Göttlichkeit der übernatürlichen, hier alttestamentlichen Offenbarung steht wohl in correlativem, aber nicht causalem Verhältnisse zur Göttlichkeit der Aufzeichnung dieser Offenbarung. Auch Kliefoth[4] und Vilmar vertreten einen sehr strengen Inspirationsbegriff.

Einer streng orthodoxen Ansicht huldigen auch der tonangebende Theologe der nordamerikanischen Missouri-Synode, Walther, und unter den reformirten Theologen Heppe[5], in der jüngsten Zeit A. Kuyper. Letzterer meint, kein Befund der Kritik könne den Glaubenssatz von einem inspirirten Buchstaben, woran das Seelenheil hängt, wankend machen; er vergleicht den menschlichen Geist der biblischen Schriftsteller mit einer Spindel, welche der Heilige Geist in Bewegung setzte, deren passiven Dienst er selbst mit Verdrängung des menschlichen Geistes versehen hat[6].

Vorzüglich unter den englischen Theologen findet die Verbalinspiration noch viele Vertheidiger[7].

Selbst in Deutschland erhob sich jüngst noch ein begeisterter Verfechter der alten Lehre, Rohnert, lutherischer Pastor[8]. Der Verfasser bekennt sich unumwunden zur altorthodoxen Lehre; „gegenüber der destructiven Geistesrichtung unserer wissenschaftlichen Theologie" will er für die Schrift Zeugniß geben[9]. Einer genauern Prüfung von Rohnerts Buch wird aber kaum entgehen, daß der Verfasser bewußt und unbewußt über reine Repristination der alten Lehre hinausgeht.

Auf eine bedenkliche Gegenüberstellung von Offenbarung und Schrift[10] folgt sonderbarerweise eine Abhandlung über den Bibelcanon[11]. Eine längere Betrachtung des Selbstzeugnisses der Heiligen Schrift[12] soll folgende Resultate ergeben[13]:

1. Gott selbst bezw. der Heilige Geist ist der eigentliche Urheber und Verfasser der Heiligen Schrift; die biblischen Schriftsteller aber waren nur seine Werkzeuge.

2. Die Inspiration schließt nicht bloß Bewahrung vor Irrthum in sich, sondern auch positiv den Impuls zum Schreiben und Eingebung des zu Schreibenden nach Inhalt und Form.

3. Die Heilige Schrift enthält nicht Gottes Wort, sondern ist es von Anfang bis zu Ende, in Haupt- und Nebensachen, bei absoluter Irrthumslosigkeit.

4. Als Gottes Wort hat die Schrift göttliche Autorität; sie ist Quelle, Regel des christlichen Glaubens und Lebens, Wegweiser und Gnadenmittel zur Seligkeit.

---

[1] 1841, Heft 4 S. 17. [2] 1841, Heft 4 S. 1 ff. [3] 1842, Heft 2 S. 1 ff.
[4] Kirchliche Zeitschrift III. S. 650.
[5] Dogmatik der evangelisch-reformirten Kirche, 1861, S. 9 ff.
[6] Zöckler, Handbuch der theologischen Wissenschaften I. S. 747.
[7] Tholuck, Theol. Anzeiger, 1842, Nr. 28 f. Ferner Essays and Reviews p. 301 ff. The verbal inspiration of the Old Test. by Mr. Haldane. Presbyterial Review, 1881—1883 (mehrere Artikel von Hodge, Warfield). *Watts*, Faith and inspiration, 1885.
[8] Die Inspiration der Heiligen Schrift, von Rohnert, Leipzig (Böhme) 1890.
[9] S. VI. [10] § 1 S. 1—5. [11] § 2 S. 5—17. [12] § 3 S. 17—44.
[13] S. 44.

Die Begründung dieser Thesen[1] ist wenig befriedigend, besonders was die Widerlegung der Einwände betrifft, welche von den Profanwissenschaften, von der Bibelkritik und -Exegese erhoben werden[2].

Der Abschnitt über die Inspirationslehre in der patristischen Kirche[3] ist mehr tendenziöser Traditionsbeweis als wirkliche Dogmengeschichte; die mittelalterliche Lehre gibt dem Verfasser Gelegenheit, auf die römische Traditionskirche zu schmähen[4].

Mit großem Fleiß ist die Inspirationslehre im Reformationszeitalter behandelt[5]; der Verfasser strebt nichts Geringeres an als Luthers vollständige Ehrenrettung im Sinne seiner eigenen Theorie[6].

Ebenso umfassend entwickelt Rohnert die lutherisch-dogmatische Lehre[7]; an Rudelbach, dem er auch sonst folgt, anknüpfend, verfolgt er die allmähliche Entfaltung des Formalprincips in drei Repräsentanten: Chemnitz, Gerhard, Quenstedt.

Der letzte Abschnitt behandelt in reicher Illustration, aber mangelhaft geordnet, die Entwicklung der Inspiration seit dem 17. Jahrhundert bis heute[8]. Ein ausführliches Inhaltsverzeichniß schließt die Schrift.

Auf eine genauere, ins einzelne gehende Kritik darf ich wohl verzichten. Das mit großer Glaubensfestigkeit geschriebene Werk leidet an vielen Gebrechen: Die Schrift wird thetisch und argumentativ gar oftmals mit der Offenbarung selbst, dem Schriftinhalt, verwechselt, die katholische Lehre von Schrift und Tradition erscheint als Zerrbild auch dort, wo sie mehr als bruchstückweise angeführt wird. Von einer erschöpfenden Behandlung gar nicht zu reden, bleiben gediegene Schriften, besonders diejenigen von Frantz, Rothe gegen die Verbalinspiration ohne Berücksichtigung. Die Inspiration im allgemeinen, als innere Offenbarung, erscheint nicht immer geschieden von der Schriftinspiration. Trotz aller Ausstellungen verdient jedoch der hohe Fleiß, die Entschiedenheit und Glaubenstreue alle Anerkennung. Wer wollte sich anmaßen, das so schwierige Problem befriedigend zu lösen?[9]

Dritter Artikel.

Gemäßigt orthodoxe Richtung.

§ 1.

Beck, Philippi.

Obwohl strengster Observanz zugehörig, vertreten Theologen wie Hengstenberg[10], Stier[11] freiere Ansichten über die Schriftinspiration; so scheint wenigstens ihre exegetische Praxis auszulegen zu sein. Auch andere positive Theologen,

[1] S. 45—84. [2] S. 69. [3] S. 85—120. [4] S. 121—134. [5] S. 135—169.

[6] Neuestens erschien separat Luthers Inspirationsbegriff von demselben Autor, Leipzig 1890. [7] Rohnert a. a. O. S. 169—211. [8] S. 212—278.

[9] Recensionen der Schrift erschienen in mehreren protestantischen Zeitschriften. Vgl. Titelblatt der Schrift selbst. Katholischerseits vgl. Literarischer Handweiser Nr. 488. 489.

[10] Dagegen dessen Lehre über die Prophetie, Christologie des A. T. I. S. 297 f.

[11] Andeutungen über das gläubige Schriftverständniß, Reden des Herrn nach Matthäus, nach Johannes. Vgl. auch Tholuck, Commentar zur Bergpredigt, 4. Aufl., S. 54 mit S. 4.

wie z. B. Delitzsch F. und J.[1], Thomasius[2], Kahnis[3], Luthardt[4], Kurtz[5], neigen zum freiern Inspirationsbegriffe.

Besondere Beachtung verdienen hier die Anschauungen Becks und Philippi's, welche die gemäßigt orthodoxe Richtung ausgesprochen repräsentiren.

1. Für Beck ist die Theopneustie ein wesentliches Moment des Offenbarungsorganismus, aber nur ein Glied desselben[6]. Aus dieser Zugehörigkeit zu den Offenbarungsthatsachen fällt ein besonderes Gewicht auf den göttlichen Factor. Nun hat aber die Offenbarung den Zweck, die Heilswahrheiten nicht bloß für, sondern in und durch Menschen zu bezeugen. Dies wird dadurch möglich, daß die Inspiration der neutestamentlichen Schriftsteller sich aufbaut auf der persönlichen habituellen Erleuchtung[7], welche im Gebiete der Lehrthätigkeit der Apostel, den Verheißungen des Herrn gemäß, das aus der Wiedergeburt hervorgehende Geistesleben bis zur vollen Theopneustie vollendete[8]. Diesem Zeugenberuf, der zu einer reinen, unverfälschten Darstellung der christlichen Offenbarung befähigte[9], steht nach dem Autor der in seinem Ringen und Ueben einer fortgesetzten, auch fehlerhaften Selbstentwickelung ausgesetzte Christenberuf gegenüber. Im Gegensatz zu der neutestamentlichen Inspiration heißt es von der alttestamentlichen: Die alttestamentliche Theopneustie ist nicht ihren Organen stetig innewohnend, sondern in den einzelnen Momenten des Geistesberufes dieselben erhebend und emportragend, während die Inspirirten außerhalb solcher Zeitpunkte wieder zurücktreten in die einem jeden eigene Lebensstufe[10].

2. Im wesentlichen denselben Weg hält auch Philippi ein[11]. Inspiration ist ihm „derjenige Act des Geistes Gottes auf den Menschengeist, durch welchen letzterer ganz in das Offenbarungsobject hineinversetzt und befähigt wird, dasselbe rein und ungetrübt aufzunehmen und wiederzugeben, oder derjenige Zusammenschluß des Menschengeistes mit dem Gottesgeiste, durch welchen die Offenbarung des letztern lauter und unentstellt zum Inhalt des erstern wird“[12].

Die eigenthümliche Gabe, wodurch die heiligen Schriftsteller zu so auserwählten Werkzeugen des Heiligen Geistes bereitet wurden, ist die Gabe der Erleuchtung, welche aber specifisch verschieden ist von der Erleuchtung jedes Gliedes der Kirche, weil letztere Trübungen ausgesetzt ist, erstere nicht[13]. Die gegen eine solche absolute Erleuchtung erhobenen Einwände — Endlichkeit und Sündhaftigkeit der heiligen Autoren — widerlegen sich leicht, weil die Inspiration nicht ein vollständiges Begreifen und Durchdringen der göttlichen

---

[1] Vgl. Exegetische Werke und die historische Schrift De inspiratione Scr. S. quid statuerint PP. Apostol. et Apol. II. saec. Im „System der biblischen Psychologie“, 1885, S. 319 werden sogar Irrungen, Gedächtnißfehler, Combinationsfehler u. s. w. zugegeben.

[2] Christi Person und Werk, 1863, III. Abtheil. 1, S. 449 ff.

[3] Der innere Gang des Protestantismus, 3. Aufl., 1874, I. S. 104. 271; II. S. 257. Zeugniß von den Grundwahrheiten des Christenthums, 1862, S. 113 ff.

[4] Zeitschr. für Protestantismus und Kirche, 1862, S. 175 ff.

[5] Lehrbuch der heiligen Geschichte S. 6. Bibel und Astronomie, 1888, S. 8 ff.

[6] Einl. in das System der christl. Lehre S. 226 ff.

[7] S. 227—230 f. 240 ff. [8] S. 230 f. [9] S. 229.

[10] S. 251 f. Eine Kritik vgl. Hofmann, Die heiligen Schriften des Neuen Testamentes Bd. I. S. 41 (Becks Auffassung sei zu wenig historisch).

[11] Kirchliche Glaubenslehre I. S. 150 ff. (1. Aufl.) [12] S. 166. [13] S. 151 f.

Rathschlüsse sein muß; sodann macht das Verhältniß des erkennenden zum wollenden Subjecte, sowie das Verhältniß des Inspirirten zum Offenbarungsinhalt eine Trübung durch den menschlichen Hochmuth unmöglich[1]. Einen weitern Unterschied zwischen der Erleuchtung der Kirche und der Inspiration der Schrift findet unser Autor in dem beiderseits verschiedenen Umfang der Offenbarungslehren, sowie in dem abweichenden Verhältniß der Form und des Inhaltes, des Abgeleiteten und Ursprünglichen[2]. Nach den verschiedenen Entwickelungsstufen der göttlichen Offenbarung theilt Philippi die Inspiration ein in eine historische oder gesetzliche, in eine prophetische und apostolische[3].

Auf dieser Grundlage werden dann noch einzelne Fragen untersucht: die Bezeichnungen der heiligen Autoren als Saitenspiel, Feder, Hand u. s. w. des Heiligen Geistes — welche er rechtfertigt[4] —, die bloß negative, beistehende Inspiration — welche er als semipelagianisch verwirft[5] —, die Unterscheidung einer Realinspiration und Verbalinspiration[6]. In diesem Zusammenhange behandelt Philippi auch seine eigenartige Verbalinspiration. Er meint nämlich, die frühere Orthodoxie habe die Wort- und Wörterinspiration nicht gehörig unterschieden: „Nicht die einzelnen Buchstaben, Silben und Wörter, auch losgetrennt vom Inhalt und Zusammenhange, sind als unmittelbar eingegeben zu betrachten, denn die Schrift enthält nicht Wörter Gottes, sondern das Wort Gottes.“[7] Aus dieser Wortinspiration folge dann auch nicht die Behauptung von der Inspiration der Vocalzeichen, wie sie geschichtlich geltend gemacht wurde[8], ebenso nicht die Ansicht von der vollkommenen Reinheit und vollendeten Schönheit des Stils der biblischen Schriftsteller[9], wohl aber die durchgängige Realinspiration, auch hinsichtlich der oft dagegen angeführten Stellen vom Mantel zu Troas, 2 Tim. 4, 13 u. a., der empirisch-wissenschaftlichen Angaben, sowie der harmonistischen Schwierigkeiten[10], welche Gegeninstanzen vom Verfasser mit allgemeinen Grundsätzen abgewiesen werden. Doch will auch Philippi anerkennen, es gebe hier „ein Gebiet der unbedeutenden Zufälligkeit, wie die Aehnlichkeit des Porträts nicht von der genau entsprechenden Länge der Nägel und Haare bedingt ist. Wie weit die Inspiration auch hier die menschliche Schwachheit völlig überwunden habe, scheint uns nur auf geschichtlichem Wege, nicht dogmatisch bestimmt werden zu können“[11].

Auch diese immerhin sehr probable Richtung auf protestantischem Gebiet leidet an verschiedenen Gebrechen.

Von der unrichtigen Stellung der Schrift in der Heilsökonomie abgesehen, welche doch stets in dem Bestreben, die Sufficienz und Vollkommenheit der Schrift hervorzukehren, sich ausspricht, läßt die Darlegung eine bestimmte, faßbare Artung der Inspiration vermissen; die Unterscheidung der drei Inspirationsstufen ist rein willkürliche Construction. Oder wem mag eingeredet werden, der Brief an Philemon z. B. entstamme einer höhern Inspiration als etwa die zwei ersten Kapitel des Johannesevangeliums? Wie ist ferner bei der höchsten Steigerung der Inspiration eine völlig indifferente Zufälligkeit der

---

[1] S. 153 ff. [2] S. 163 ff. [3] S. 166 ff. [4] S. 177 ff.
[5] S. 181 f. [6] S. 182 f. [7] S. 184 f. [8] S. 187.
[9] S. 189. [10] S. 192 ff.
[11] S. 208 f. Vgl. Zusatz zur 3. Aufl. I. S. 279, wo dieses Zugeständniß wieder zurückgenommen wird.

Berichterstattung noch möglich? Neben der Confundirung von Offenbarung und Offenbarungsübermittlung durch die Schrift ist besonders noch die von Philippi statuirte Unterscheidung von Wort- und Wörterinspiration ebenso unklar als unhaltbar. Daß die „einzelnen Buchstaben, Silben und Wörter, auch losgetrennt vom Inhalt und Zusammenhang, von Gott unmittelbar eingegeben worden seien, diese Absurdität hat keiner unserer alten Dogmatiker behauptet; wohl aber behaupten sie, daß Gott seine Gedanken in den bestimmten Worten, in denen wir sie in der Heiligen Schrift lesen, den Propheten und Aposteln eingegeben, weil eben sie und keine anderen die größte Angemessenheit zum Ausdruck haben“ [1]. Und das lehrt auch Philippi [2].

3. Verwandt, aber in manchen Punkten exacter und überzeugender ist die Abhandlung von Cremer im VI. Band der protestantischen Realencyklopädie von Herzog, 2. Aufl.

Die Inspiration muß nach ihm aus dem Verhältniß der heiligen Autoren zum Heiligen Geiste, wie er in der Heilsgeschichte wirksam ist, erkannt werden. Es ist ein verschiedenes Verhältniß nach der Zeit, der es angehört. Der Unterschied alt- und neutestamentlicher Offenbarung läßt sich bestimmen als Gottesferne und Gottesnähe. Obwohl Cremer die Inspiration des Neuen Testamentes vom Gnadenstand der Autoren bedingt sein läßt, so scheidet er doch scharf diesen Gnadenbeistand von der Amtsgnade der Apostel als der besondern Ausrüstung der heiligen Autoren zur grundlegenden Zeugenschaft in dem ganzen Umfange ihres Berufes, den sie ebenso durch ihre mündliche Verkündigung wie durch ihre schriftstellerische Wirksamkeit ausüben. Durch diese Amtsgnade oder Inspiration werden die Verfasser der Heiligen Schrift, ungeachtet der individuellen, allgemein menschlichen Unvollkommenheiten, zu einer für alle Zeit grundlegenden und maßgebenden Aussage befähigt. Wenn nicht einmal im Neuen Testament Amtsgnade und Gnadenstand sich decken, sofern die Amtsgnade weiter greift als die persönliche Entwickelung im Glaubensleben, so erklärt sich auch, wie im Alten Testament eine Geisteswirkung stattfinden kann, ohne daß der Geist schon Lebensprincip ist.

Das sind die Hauptsätze dieser Auffassung, in ihrer Allgemeinheit wohl befriedigend. Ueber Stellung der Schrift, über Irrthumslosigkeit und andere Fragen gibt der Verfasser keinen genügenden Aufschluß.

4. In diese Kategorie gehört wohl auch die Monographie von A. Frantz [3].

Die Hauptstärke dieses stilkräftigen Büchleins besteht in der Zurückweisung des altorthodoxen Inspirationsbegriffes [4], den der Verfasser auf seine Entstehung und innerste Wesensform prüft, den er erklärt als unbrauchbare Waffe gegen die Angriffe der Gegenwart [5] wie in sich unhaltbar, weil auf der Confundirung von Schrift und Offenbarung beruhend [6]. Auch Philippi's Darstellung, welche dem Verfasser noch am meisten zu entsprechen scheint, ist weit entfernt von der scholastischen Verbalinspiration [7].

Ziel und Ende ist Frantz, nachzuweisen, wie trotz der Verwerfung der alten Lehre die Heilige Schrift Gottes Wort bleibt. Diesem besondern positiven

[1] Rothe a. a. O. S. 257. [2] Eine weitere Kritik Hofmann a. a. O. S. 11.
[3] Die Inspiration, insonderheit die Verbalinspiration der Heiligen Schrift, 1885.
[4] Verbalinspiration geheißen vom Verfasser. [5] Einleit. S. 1—26.
[6] Erster Abschnitt S. 26—86. [7] Zweiter Abschnitt S. 92 ff.

Nachweis schickt der Verfasser seinen eigenen „Versuch, die Inspiration zu deuten", voraus[1]. Inspiration ist ihm der „Act, in welchem der Heilige Geist dem Geiste der heiligen Männer sich innegab, auf daß durch sie entstünde die Erleuchtung von der Erkenntniß der Klarheit Gottes in dem Angesichte Jesu Christi" [2].

Ganz im Sinne der modernen Anschauung des Protestantismus bezieht er die Inspiration auf die Personen der heiligen Autoren, nicht speciell auf das Werk, wie man in alter Zeit dem Schriftprincip zulieb „postulirt" hatte. Tief speculativ beschreibt sodann Frantz diese geheimnißvolle Einwirkung auf die heiligen Schriftsteller; allein die bloß aphoristischen Andeutungen über Sprache und Rede, über Gedanke und Wort, über gesprochenes und geschriebenes Gotteswort lassen die Schrift selbst aus dem Bereiche der Untersuchung schwinden und geben kein Gesammtbild über die göttliche Causalität des Schriftursprungs, um so weniger als der Verfasser gar oftmals jene Causalität mit dem göttlichen Ursprung des Schriftinhaltes identificirt.

Mehr befriedigend ist der folgende Abschnitt, „wie auch ohne die Annahme einer Verbalinspiration die Heilige Schrift Gottes Wort ist" [3].

Ganz zutreffend ist auch die These, daß die Inspiration nur auf dem festen Grunde des Glaubens aufrecht erhalten werden kann [4].

§ 2.

Hofmann und seine Schule.

Nicht als ob dieser ausgezeichnete Theologe durch positive Aufstellungen den Höhepunkt der protestantischen Entwickelung darstellen würde — einen ausgeprägten Inspirationsbegriff wird man bei ihm vergebens suchen —, aber gleichwohl verdient Hofmann in der protestantischen Inspirationslehre, neben Rothe mit seiner „gewaltigen Abhandlung", sowohl als Kritiker wie als Vorkämpfer eines neuen, eigenartigen Lösungsversuchs des Problems, einen der ersten Plätze. An dieser Stelle kommt derselbe nur in letzterem Betrachte zur Behandlung.

Die Inspirationsfrage streift Hofmann in seinen verschiedenen Werken [5]; hierher gehörige Notizen finden sich in „Schriftbeweis" und „Die heiligen Schriften Neuen Testamentes".

Der Verfasser unterscheidet die dogmatische und historische Bestimmung des Inspirationsbegriffes. Die dogmatische oder systematische Aussage erweist sich als unmittelbares Bedürfniß des Glaubenssystems und gehört deshalb in das „Lehrganze" des „Schriftbeweises". Dieser dogmatische Begriff sagt über das Alte Testament aus [6] — ich citire die Stelle im harten Stile Hofmanns —: „Das insoweit wiederhergestellte Volk mußte nun aber, um für die Verwirklichung der vollkommenen Gottesgemeinschaft bereitet zu sein, nicht bloß durch ein letztes Vorbild derselben, sondern gleichmäßig durch das Ganze

---

[1] Dritter Abschnitt S. 121 ff. [2] S. 122. [3] S. 147 ff. [4] S. 165 ff.

[5] „Weissagung und Erfüllung", „Schriftbeweis": Womit soll bewiesen werden? 2. Aufl., 1853, Bd. I. S. 1—55.

[6] Schriftbeweis, viertes Lehrganze, Schluß.

der vorbildlichen Geschichte zur angemessenen Stätte ihrer Verwirklichung werden. Hierfür bedurfte es, da es nicht mehr an der Vollendung seiner selbst zum Reiche Gottes den zusammenfassenden Abschluß jener Geschichte besaß, einer Zusammenfassung derselben im Wort eines Schriftganzen derselben, unter dessen das Gemeinleben des Volkes und das Verhalten der einzelnen bestimmenden Wirkung es der Erfüllung seines Berufes und aller Geschichte entgegensah." Die dogmatische Aussage über das Neue Testament lautet[1]: „Wenn aber die Zeit, in welcher die christliche Gemeinde ihre Stätte in der Völkerwelt hat, eine Zwischenzeit ist zwischen Anfang und Ende der in Jesus Christus vermittelten Geschichte, also eine Zeit, in welcher der wesentlich immer gleiche Bestand der Gemeinde durch ihren Anfang auf ihr Ziel übergeleitet sein will, so bedarf die Gemeinde hierzu eines besondern Denkmals ihres Anfangs, eines Schriftdenkmals desselben, ... und es wird ihr wie der vorbildlichen Gottesgemeinde ein solches durch Wirkung desselben Geistes Jesu Christi, durch welche sie selbst geworden ist, hergestellt worden sein." An die dogmatische Bestimmung des Begriffes muß sich die historische Thätigkeit anreihen; diese untersucht die vorliegenden neutestamentlichen Schriften[2] — Hofmann beginnt mit dem Galaterbrief —, ob und in welchem Umfang die Bibel das ist, was dort bekannt worden ist. Sodann folgt die Prüfung der geschichtlichen Anschauung der Kirche über die Inspiration; daran würde sich schließen die Erforschung der Schriftinspiration Alten Testamentes auf Grund der neutestamentlichen Schriften und der Kirchenlehre. Das systematische und historische Resultat muß zusammenstimmen resp. auf Grund fortwährender Correctur in Uebereinstimmung gebracht werden. Von einer solchen umfassenden Arbeit verspricht sich Hofmann reichen Ertrag.

Im ebengenannten Werke stellt sich freilich der gelehrte Theologe eine beschränktere Aufgabe. Ausgehend von sicheren Punkten geht er über auf die Erforschung der einzelnen Theile der Schrift in ihrem Verständniß und Verhältniß zum Gesammtinhalt der Schrift oder zur biblischen Geschichte und Theologie. Ist durch diese Zusammenfassung erkannt, welches der einheitliche und eigenthümliche Inhalt des Neuen Testamentes ist, und wie jeder einzelne Theil zum Schriftganzen sich verhält, so will Hofmann mit diesem Resultate die Entstehungsgeschichte des neutestamentlichen Canons vergleichen, um zu sehen, wie es geschichtlich gekommen, daß jene Schriftstücke in die Einheit einer Heiligen Schrift zusammengebracht wurden[3]. Jetzt erst wird es an der Zeit sein, die Gesammtbeschaffenheit dieses Schriftganzen in der Art zu zeigen, daß sich die Art der Geisteswirkung, durch welche es hervorgebracht wurde, erkennen läßt. Den Schluß der Untersuchung bildet endlich die Frage, in welchem Verhältniß steht dieses Schriftganze zum Alten Testamente, mit welchem Recht erkennt die Kirche beide zusammen als Heilige Schrift an?

Hofmann glaubt, die Vollführung dieser weitschichtigen Aufgabe brächte ein vierfaches Ergebniß[4]:

---

[1] Sechstes Lehrganze.

[2] „Die Heilige Schrift Neuen Testamentes" I. 1, 2 erschien 1869 und 1872.

[3] A. a. O. S. 56.

[4] Zu dieser Aufgabe erschienen 1869 und 1872 die Bände I und II, 1. 2.

1. Die ganze neutestamentliche Schrift wäre als inspirirt erkannt, und nicht erwüchse diese Erkenntniß aus der Beantwortung der Frage nach der Inspiration der einzelnen Theile der Schrift.

2. Diese Aussage wäre nicht so allgemein, sondern mit der Bestimmtheit, welche mit dem Zweck der Hervorbringung gegeben ist.

3. Die Inspiration hinge nicht ab von der apostolischen Autorschaft, sondern von dem Verhältniß des Theiles zum Ganzen.

4. Die Echtheit wäre nicht bloß durch äußere, sondern auch durch seine Beziehung zum Ganzen begründet.

So großartig dieser Lösungsversuch angelegt ist, so erheben sich doch schwerwiegende Bedenken dagegen. Es erscheint vor allem fraglich, ob die Bedeutung und Stellung der Schrift in der Heilsgeschichte, welche nach Hofmann ein Bedürfniß protestantischer Dogmatik ist, einen richtigen Orientirungspunkt abgeben kann für die successive Annäherung des dogmatischen und historischen Forschungsresultates. Weiterhin kann man doch nicht die Geisteswirksamkeit, durch welche die Schrift zusammengebracht ist, mit derjenigen, durch welche sie entstanden ist, auf eine Linie stellen[1].

Was ist übrigens die historische Prüfung Hofmanns anders als eine durchgängige Erforschung des ganzen Schriftinhaltes, wann wird der Uebergang zur Erkenntniß des göttlichen Schriftursprungs möglich? Wie allen protestantischen Theologen, ist auch Hofmann der specifisch autoritative Beweisgang des Dogmas fremd, er unterschätzt die traditionellen Zeugnisse, welche doch vor allem bei diesem Dogma auf ihren Gehalt geprüft werden müssen, und beschränkt sich auf innere Kriterienbeweise, auf die exegetische, rein wissenschaftliche Beweismethode. Schließlich behandelt Hofmann alle einschlägigen Fragen über Kriterien, Wesen, Umfang der Schrift in buntem Durcheinander, was seine ganze, ohnehin vage, Fragestellung noch unbestimmter macht.

Die Grundgedanken der Hofmann'schen Bibliologie: die Heilige Schrift ist bloß Urkunde der Offenbarung, nicht diese selbst; dieser Bericht von der Offenbarung ist göttlich und menschlich, mit Reflexionen und Abstractionen der heiligen Autoren untersetzt; kurz, die Bibel enthält nur Gottes Wort, ist es aber nicht selbst; als gottmenschliches Werk ist sie auch irrthumsfähig — diese Anschauungen haben großen Anklang gefunden bei Frank[2], bei den Dorpater Theologen Volk[3], Mühlau[4] und Th. Harnack[5], ferner bei Grau[6].

Gegen die Lehre der Dorpater erhob sich besonders Dieckhoff[7], der sich aber nach Rohnerts Angaben in früheren Schriften selbst nicht ganz orthodox geäußert[8].

---

[1] Cremer, Protestantische Realencyklopädie, 2. Aufl., Artikel „Inspiration".

[2] System der christlichen Wahrheit § 45. Vgl. auch sein „System der christlichen Gewißheit" II. 195 ff.

[3] „Inwieweit ist der Bibel Irrthumslosigkeit zuzuschreiben?" 1884.

[4] „Besitzen wir den ursprünglichen Text der Heiligen Schrift?"

[5] Zur Beilegung der durch die citirten Schriften entstandenen Fehde schrieb zu Gunsten seiner Collegen Th. Harnack „ein Wort zum Frieden": Ueber den Canon und die Inspiration der Heiligen Schrift, 1885. Darauf ließ Volk noch drei weitere Vorträge erscheinen: Die Bibel als Canon. Vgl. Rohnert a. a. O. S. 263.

[6] Entwicklungsgeschichte des neutestamentlichen Schriftthums, 1871, I. 11 ff.

[7] Das gepredigte Wort Gottes und die Heilige Schrift, 1886. Das Wort Gottes, 1888.

[8] A. a. O. S. 266 Anm. 1.

Endurtheil.

Welch ein Sisyphusringen zeigt die protestantische Theologie, welch ein fast undurchdringlicher Wald von Literaturwerken häuft sich vor unserm Blicke auf! „Eine tragisch-interessante Musterkarte", „ein reicher Irrgarten von Meinungen und Ansichten verschiedenster Art", „ein wahres Kaleidoskop, darin die mannigfaltigsten Figuren und Formen wechseln", nennt mit Recht ein neuester protestantischer Schriftsteller über die Inspiration[1] dieses Labyrinth von Theorien. Wahrhaftig, eine Riesenarbeit mit — Pygmäenerfolg![2]

Den jederzeit der Entwickelung beigeschlossenen kritischen Erwägungen mögen noch einige Schlußbemerkungen folgen über diese Herzfrage des ganzen protestantischen Lehrsystems.

Man wolle doch nie an eine Untersuchung der Schriftinspiration gehen, ehe man lebendig überzeugt ist von der Göttlichkeit des Christenthums. Nur auf dem festen Boden der christlichen Weltanschauung, näherhin nur beim Glauben an den lebendig wirkenden Geist Christi in der von ihm gegründeten Gemeinde, kann auch ein Glauben erwachsen, der die Heilige Schrift als lebendige Gotteswirkung begreift.

Zugleich verrücke man die Schrift nicht aus ihrer geschichtlichen Stellung — dogmatischen Vorurtheilen zulieb. Selbst freisinnige Theologen, wie Rothe, Hofmann, auch wider eigenes Geständniß, sind im Grunde genommen von dem überkommenen Vorurtheil beeinflußt, die Heilige Schrift als nothwendiges Ueberlieferungsmittel der Offenbarung zu postuliren[3]. Es ist ja durchaus wahr: Der Zweck der göttlichen Offenbarung ist, die Erlösung geschichtlich vorzubereiten und letztlich zu vollziehen ... Sie soll nicht etwa wie ein Meteor nur für einen Augenblick durch die Welt hin aufblitzen, sondern sich am Firmament für die Menschheit als leuchtende Sonne festsetzen, die allmählich über den Gesammtumfang unserer Erde den hellen, vollen Tag heraufführt[4]. Aber es ist nicht wahr, wenn Rothe weiter bemerkt, diese Offenbarung kann

---

[1] Rohnert, Die Inspiration der Heiligen Schrift S. 207.

[2] In gedrängten Antithesen gibt Jowett in den Essays and Reviews das Resultat (p. 345): The word inspiration has received more numerous gradations and distinctions of meaning than perhaps another in the whole theology. There is an inspiration of superintendance and an inspiration of suggestion; an inspiration which would have been consistent with the Apostle or Evangelist falling into error and an inspiration, which would have prevented him from erring; verbal organic inspiration, by which the inspired person is the passive utterer of a Divine Word, and an inspiration which acts through the character of the sacred writer; there is an inspiration which absolutely communicates the fact to be revealed or statement to be made, and an inspiration which does not supersede the ordinary knowledge of human events; there is an inspiration which demands infallibility in matters of doctrine but allows for mistakes in fact. Lastly there is a view of inspiration which recognizes only its supernatural and prophetic character and a view of inspiration which regards the Apostles and Evangelists as equally inspired in their writing and in their lives and in both receiving the guidance of the Spirit of truth in a manner not different in kind, but only in degree from ordinary Christians.

[3] Rothe a. a. O. S. 7. Hofmann, Schriftbeweis, viertes und sechstes Lehrganze.

[4] Rothe a. a. O.

in gesicherter Weise nur dann in die Geschichte eingehen, wenn die Kunde von ihr durch die Schrift fixirt wird [1]. Der letzte, tiefste Grund aller Verwirrung und Unklarheit auf diesem Gebiete ist also wohl die Stellung der Heiligen Schrift im protestantischen Lehrsystem als alleiniges Ueberlieferungsmittel der Offenbarung. Die Heilige Schrift kann eben nicht leisten, was sie nach jenem dogmatischen Bedürfniß leisten soll: denn es liegt weder der Text diplomatisch genau vor, noch ist die Differenz der Auslegungen zu beseitigen [2]. „Was hülfe denn auch, wenn es darauf ankäme, mittelst der Inspiration auf äußerem Wege für sich allein unbedingte Gewißheit in Ansehung des Glaubens zu erlangen, ein unfehlbarer Offenbarungscodex ohne eine unfehlbare Auslegung?" [3]

Consequent ist nur, entweder auf alle unfehlbare, äußere Beglaubigung der christlichen Lehre zu verzichten und der Bibelkritik, der Vernunft unbedingte Herrschaft einzuräumen — Rationalismus, oder die biblisch, geschichtlich und rationell begründeten Erkenntnißprincipien des Christenthums, die lebendige Autorität der Kirche, wie sie unter dem Beistand des Heiligen Geistes die Schrift und Tradition auslegt, anzuerkennen — Katholicismus. „Der Christ, der nur in einer von außen her gegebenen diplomatischen Beglaubigung Heil für seine Glaubensgewißheit findet, kann nicht eher zur Beruhigung gelangen, als bis er beim unfehlbaren römischen Kirchenfürsten angelangt ist." [4]

Daraus ergeben sich dann die unten entwickelten formalen und materiellen Consequenzen. Ueber die Heilige Schrift selbst, über Inspiration insbesondere, ist übrigens so viel Schönes und Erbauliches innerhalb des Protestantismus geschrieben worden, daß manche Abhandlungen von Rothe, Philippi, Gaussen u. a. mit wahrem Genuß gelesen werden können. Auch die Bestimmung des Begriffes selbst zeigt oft erfreuliche Uebereinstimmung mit den katholischen Anschauungen; einzelne Ansichten und Theorien sind und können auch von katholischen Theologen acceptirt werden, z. B. über die lebensvolle Einheit der Schriftinspiration und Redeinspiration der Apostel. Es scheint auf katholischer Seite nur die Tendenz, die kirchliche Autorität möglichst hervorzuheben, eine Differenz in diesem Punkte herbeigeführt zu haben.

Auf dem Boden des Schriftprincips, der theologischen Erkenntnißkriterien liegt die Grunddifferenz beider christlichen Hauptkirchen; möge auch auf diesem Boden die Einheit wiedergefunden werden.

---

[1] Rothe a. a. O. [2] Ebend. S. 251.

[3] Ebend. S. 261. Aehnliche Stimmen: Protestantische Kirchenzeitung, 1856, 25. März; Evangelische Kirchenzeitung, 1860, Nr. 7.

[4] Tholuck, Die Inspirationslehre S. 330.

Zweite Abtheilung.

Katholische Kirche.

Die Entwicklung des Inspirationsbegriffes in der katholischen Kirche nimmt einen viel ruhigern, gleichmäßigern Verlauf als in der protestantischen Kirche. Wohl treten uns auch hier, dem innern Wesen des Dogmas entsprechend, Ueberspannungen bald des göttlichen, bald des menschlichen Factors entgegen. Doch ist die Entwicklung nie in direkt entgegengesetzten Richtungen verlaufen. Auch katholische Theologen haben die Verbalinspiration in stärkerer oder schwächerer Form vertreten, wie auch manchmal Offenbarung und Inspiration nicht scharf genug geschieden, aber einen mechanischen Begriff von Inspiration hat kein katholischer Theologe befürwortet. Auch für eine Herabminderung des göttlichen Factors haben zahlreiche Theologen gestimmt, allein es war doch immer nur eine relative Minderung des göttlichen Einflusses, nie eine Läugnung oder Verdrängung desselben. Der tiefere Grund dieser so gearteten Entwicklung liegt in einem doppelten Momente. Einmal ist die katholische Theologie nicht auf die schwankenden Wellen subjectiver Meinungen gestellt, sie steht in lebendigem, ununterbrochenem Zusammenhang mit dem christlichen Bewußtsein aller Jahrhunderte, verehrt vor allem in der Väter- und Kirchenlehre unfehlbares Richtmaß; dann konnte die katholische Dogmatik niemals das besondere Bedürfniß fühlen, eine selbständige Stellung der Bibel wissenschaftlich zu begründen und von diesem Standpunkte aus den Inspirationsbegriff zu überspannen. Im Gegentheil hat gerade der Antagonismus mit dem protestantischen Princip eine heilsame Milderung und Beschränkung des Begriffes herbeigeführt und so der richtigen Auffassung vorgearbeitet.

Vom Standpunkt der dogmatisch fixirten Lehre[1], des begrifflichen Inhalts der Inspiration, wie zugleich nach der geschichtlichen und dogmatischen Tradition des Begriffes, lassen sich unterscheiden die extremen Richtungen, welche sowohl per defectum als per excessum fehlen, sodann eine Richtung, die im Gegensatz zur folgenden einer freiern Auffassung huldigt, zugleich in moderner Zeit besonders in den Vordergrund getreten ist. Der dritte Artikel behandelt die gegenwärtig vorherrschende, meist scholastische Bestimmung der Inspiration. Gegenüber diesen oft ziemlich divergirenden Ansichten soll ein letzter Artikel abschlußweise feststellen, was dogmatische Lehre ist im Sinne der kirchlichen Lehrentscheidungen.

Erster Artikel.

Extreme Auffassungen.

Die extremen Auffassungen der Inspiration haben ihre tiefsten Wurzeln in dem großen Lehrgegensatze, der in neuerer Zeit die katholischen Schulen in zwei Lager theilte, in den divergirenden Anschauungen über die Gnadenwirk-

[1] Vgl. unten Tridentinum und Vaticanum.

samkeit Gottes. Der Protestantismus hatte das anthropologische Problem in den Vordergrund gestellt und dasselbe im Sinne einer Ueberschätzung des Gnadenfactors zu lösen versucht. Der im Kampfe gegen ihn sich erhebende Jesuitenorden mußte von selbst darauf hingewiesen werden, im Gegensatze zu jener Lehre die bedrohte menschliche Freiheit zu betonen.

Als nun die Oppositionsstellung gegen den Hyperaugustinismus manche Mitglieder des Ordens bis zum Extreme des Semipelagianismus trieb, entstand zunächst in Löwen, dann im Jansenismus eine Reaction, die in bedenklicher Hinneigung zum Calvinismus zuletzt der Häresie verfiel. Der neue Streit rief nun aber die alten feindlichen Brüder, die Scotisten und Thomisten auf den Schauplatz. Die Scotisten gaben zwar ihre Rolle zum größten Theil an den Jesuitenorden ab, allein die Dominikaner führten den Kampf auch in der neuen Zeit weiter[1].

So werden wir unter den Vertretern eines per defectum fehlenden Inspirationsbegriffes vorzugsweise Scotisten, Jesuiten, wie die in ihrer Tendenz verwandten Benediktiner, unter den Vertretern eines per excessum fehlenden Begriffes Jansenisten, Augustinianer und Dominikaner finden. Neben diesen principiellen Gegensätzen hat der Kampf gegen den extremen Inspirationsbegriff des Protestantismus, wie verschiedene Zeitströmungen, z. B. der Einfluß des Rationalismus, diese Anschauungen gefördert.

Im einzelnen bietet diese Richtung die schon begrifflich erkennbaren Ueberspannungen des menschlichen Factors als Approbation im Sinne von nachträglicher Inspiration (inspiratio subsequens) und als bloß negative Assistenz (mera assistentia); der göttliche Factor erscheint ungebührlich gesteigert in der Verbal- und Offenbarungsinspiration.

Erstes Kapitel.

Die per defectum fehlenden Richtungen.

a) Die Lessische Richtung (subsequens approbatio).

§ 1.

Lessius und Hamelius.

1. Die Entwicklung des Begriffes innerhalb der katholischen Theologie nahm ihren Ausgangspunkt von jener berühmten Controverse, die in den Jahren 1587 und 1588 in Löwen zwischen der dortigen theologischen Facultät und den beiden Jesuiten Leß und Hamel, Professoren am neuerrichteten Jesuitencolleg daselbst, entstand. Die Veranlassung zu diesem Streite war kurz folgende.

Im Jahre 1586 eröffneten die beiden Jesuiten Lessius und Hamelius am Löwener Jesuitencolleg ihre Vorlesungen. Die dortige theologische Facultät, an ihrer Spitze Bajus, hatte nicht bloß aus strengem Augustinianismus, sondern auch aus äußeren Gründen schon längst eine feindliche Stellung zum Jesuitenorden eingenommen. So überwachten sie auch die neuen Rivalen am Jesuiten-

[1] Vgl. Der hl. Thomas von Aquin, von K. Werner, 1859, Bd. III. S. 378.

colleg, und mag es nun persönliche Erbitterung des Bajus[1] oder principieller Gegensatz allein gewesen sein, sie fanden in den Vorlesungen der Jesuiten, die sie sich nach den Dictaten des Lessius zu verschaffen gewußt, 31 Sätze, die gegen die Orthodoxie verstoßen sollten. Sie fragten an, ob die Jesuiten sie als die ihrigen anerkennen würden. Diese bejahten es mit der Einschränkung, jene Sätze seien so aus dem Zusammenhang gerissen, daß der wahre Sinn schwer erkannt werden könnte. Deshalb stellten sie ihre Lehre in 34 Artikeln zusammen und ersuchten die theologische Facultät zur Abordnung zweier ihrer Doctoren, vor denen sie ihre Anschauung vertreten wollten. Die Facultät wies dies Ansuchen zurück, sprach nach einiger Zeit über die ursprünglich aus den Collegienheften excerpirten Sätze die Censur aus und übermittelte sie den Jesuiten[2]. Zu den 31 Sätzen hatte aber die Facultät noch drei andere hinzugefügt, und gerade diese berühren die vorliegende Untersuchung[3]. Sie heißen:

a) Ut aliquid sit Scriptura sacra, non est necessarium, singula ejus verba inspirata esse a Spiritu Sancto.

b) Non est necessarium, ut singulae veritates et sententiae sint immediate a Spiritu Sancto ipsi scriptori inspiratae.

c) Liber aliquis (qualis forte est secundus Machabaeorum) humana industria sine assistentia Spiritus Sancti scriptus, si Spiritus Sanctus postea testetur, ibi nihil esse falsum, efficitur Scriptura sacra.

Auf die Censur der Löwener Professoren erwiderte Lessius mit einer Apologie, die er zugleich mit der Censur nach Rom schickte, später auch an die Facultät gelangen ließ. Inzwischen war die Streitsache auch der Facultät von Douai und mehreren Bischöfen mitgetheilt worden; die Tochterschule von Löwen, Douai, hatte gleichfalls die Verurtheilung der Thesen ausgesprochen: da ersuchte der Erzbischof von Mecheln Lessius, er möge seine Ansicht, wenn sie nicht recht verstanden worden sei, genauer entwickeln, was derselbe in sechs Antitheses auch that[4].

Lessius und Hamelius appellirten an die Sorbonne, die aber weder die Sätze der Jesuiten noch die Tadelsvota von Löwen und Douai billigte. Von anderer Seite jedoch, von den Facultäten von Mainz, Trier, Ingolstadt und Rom ward die Censurirung mißbilligt[5]. Die Löwener Professoren erwiederten auf die Vertheidigung des Lessius in einer Antapologia[6]. Weitere Kreise mischten sich in den Streit, bis endlich Papst Sixtus V. durch den Erzbischof von

---

[1] So urtheilt Habert (Vabrensis Episc. Defensio fidei c. 14 § 8). Vgl. „Die Entstehung der thomistisch-molinistischen Controverse", von P. G. Schneemann, Freiburg 1879. Dagegen: „Bajus", von Lic. F. X. Linsenmann, Tübingen 1867, S. 69.

[2] Die Censuren finden sich: Collectio Judiciorum, von *C. Duplessis D'Argentré* tom. III. pars 2 p. 125 resp. 135 col. 1.

[3] So stellt Kleutgen (In opusculo de sent. Lessii n. 2) den Streit dar. Etwas abweichend *R. Simon*, Histoire critique du Nouv. Test. ch. 23 p. 280.

[4] Cf. *Kleutgen*, De sent. Less. n. 3.

[5] Am 1. April 1588 erfolgte das Urtheil der Mainzer Universität. Cf. Historia Controv. de Auxil. per Eleutherinum p. 34. Das Trierer Urtheil ib. p. 34. Das Ingolstadter ib. p. 35. An diesen drei Universitäten hatten freilich die Jesuiten die Entscheidung.

[6] Oder Justificatio seu defensio, 1588. Später 1641 gedruckt, findet sich dieselbe in der Sorbonica Bibliotheca v. 8. 17. Ebenso ad calcem notarum in Monomachiam, dann in Telleriana.

Köln unter Strafe des Bannes die gegenseitige Censurirung verbot. Eine Entscheidung ist nie erfolgt[1].

2. Nach der Darstellung des geschichtlichen Verlaufs folge die Charakterisirung der Lehre.

a) Was die erste These betrifft, so geht aus dem Zusammenhange mit den beiden folgenden klar hervor, daß sie die Eingebung des sprachlichen Ausdrucks, der Wörter der Heiligen Schrift als ein Erforderniß des Inspirationsbegriffes läugnet. In dieser Auffassung ist der Satz unumstritten richtig.

b) Die zweite These ist doppelsinnig, je nach der Auffassung des Wortes inspirare. Faßt man dasselbe in der gegenwärtig geläufigen Bedeutung, so würde Lessius damit die durchgängige Realinspiration läugnen. Allein der Sprachgebrauch des Wortes war in jener Zeit, wie aus Parallelstellen belegt werden kann[2], ein anderer = revelare. Hätten wir auch diese Anhaltspunkte zur Feststellung des Sinnes der These nicht, so würde schon der Zusammenhalt des zweiten Satzes mit dem ersten und dritten nahe legen, Lessius wolle hier etwas anderes behaupten, als daß nicht die einzelnen Wahrheiten unmittelbar inspirirt sind. Denn wozu wäre dann noch die dritte These nöthig gewesen, wenn schon in der zweiten die Inspiration geläugnet ist? Außerdem aber besitzen wir directe Zeugnisse von Lessius über seine Meinung. In der sechsten Antithesis heißt es nämlich: Wir lehren, damit etwas Heilige Schrift sei, sei es nicht nöthig, daß alle Worte oder überhaupt alle Gedanken dem Schriftsteller positiv und unmittelbar inspirirt worden sind, in der Weise, daß der Heilige Geist dem Verstande des Autors die einzelnen Worte und die einzelnen Gedanken, welche aufgezeichnet werden sollen, vorlegt; vielmehr genüge es, daß der Hagiograph von Gott angetrieben wird, das, was er gesehen, gehört hat oder auf anderem Wege weiß, aufzuschreiben, und daß er den unfehlbaren Beistand des Heiligen Geistes hat, welcher ihn auch in seinem natürlichen Wissen vor Irrthum bewahrt: kraft dieses Beistandes des Heiligen Geistes hat nämlich die Schrift unfehlbare Autorität[3].

Lessius läugnet also eine Offenbarungsinspiration, behauptet aber eine Inspiration bestehend in einem Antrieb und göttlicher Assistenz.

---

[1] Vgl. Manning, Vernunft und Offenbarung S. 151. Historia Controvers. c. 13 findet sich ein Edict des päpstlichen Nuntius Octavius, Bischofs von Calatinum, datirt 10. Juli 1588, welches jede gegenseitige Censurirung für vermessen erklärt. Wenn dasselbe auch nicht überall verkündigt wurde und verpflichtende Kraft hatte, so galt es doch in theologischen Kreisen. Cf. *Kleutgen* l. c. n. 20.

[2] Cf. *Cornelius a Lapide*, Ad 2 Tim. 3, 16. In ersterer Bedeutung verstanden freilich die Löwener und Douacenser Facultät die These. Cf. Judiciorum Collectio l. c. Darum verglichen sie den Satz mit der Häresie der Anomäer (Epiph. haer. 76 und Praef. in Philem. bei Hieronymus, wie oben entwickelt). So Assert. II. besonders der Duacenser Facultät: dubitari non potest quin singulae veritates . . . *sint a Spiritu Sancto immediate profectae.* Das Nähere unten.

[3] *Kleutgen,* Opusc. de sent. Lessii n. 3. Ebenso in der Apologie l. c. n. 4. Dort behauptet er in gleichem Sinne, es sei nicht nöthig nova illuminatio, qua novo modo cognoscerent veritates; es habe genügt . . . ut Spiritus Sanctus peculiari modo illos excitaret ac impelleret ad scribendum . . . und zugleich ad singulas sententias ac verba assisteret, et ubi opus esset, dirigeret. Daran schließt sich der Beweis. Ferner l. c. n. 10, wo Kleutgen einen Satz mittheilt aus einer Schrift, worin Lessius selbst die Controverse mit den Löwener Professoren auseinandersetzt.

Diese zweite These ist nun später fast allgemein angenommen worden. Schon Bellarmin sagt: Zwar gibt der Wortlaut der drei Thesen zu Mißverständnissen Anlaß, allein die zwei ersten erklärt P. Leonardus (Lessius) in richtiger Weise[1].

Aber auch die zweideutige Ausdrucksweise wird niemand Lessius verargen, wenn man bedenkt, wie erst mit ihm der Anstoß zur Erörterung gegeben wurde. Wie oft müssen nicht die Kirchenväter pie interpretirt werden![2]

c) Noch mehr tritt der Gegensatz quoad sensum obvium und quoad sensum personalem hervor in der dritten These. Indes so energisch die Lessische Ansicht von Kleutgen zu vertheidigen versucht wird, der einfache klare Wortlaut läßt eine solche Rechtfertigung nicht zu[3]. Die späteren Einschränkungen und Modificationen der These durch Lessius erscheinen eher als im Kampfe abgerungene Zugeständnisse[4]. Der Rückzug des Lessius ins Bereich der Möglichkeit, ins philosophische Gebiet, mit Ausschluß jeder Anwendung auf die canonischen Bücher scheint doch wenig Halt zu besitzen; dann ist jedenfalls so viel sicher, die folgende Zeit hat die Thesen nach dem Wortlaute aufgefaßt und Lessius als ursprünglichen Vertreter dieser Anschauungen betrachtet — lauter Momente, die es rechtfertigen mögen, daß Lessius in diesem Zusammenhange steht.

Nach dem Wortlaute besagt die dritte These, ein Buch, wie etwa das 2. Maccab., welches durch menschliche Thätigkeit ohne Beistand des Heiligen Geistes entstanden ist, wird eine heilige Schrift (oder inspirirt), wenn der Heilige Geist bezeugt, es sei nichts Falsches darin.

Vor allem ist die Parenthese nicht, wie verschiedene Theologen behaupteten, gefälscht oder unecht. Lessius sagt selbst in einer Schrift[5], jene Conjectur habe er im Sinne anderer Theologen beigefügt[6], freilich ohne sie direct zu billigen. Ist also die These in der angegebenen Formulirung echt, so konnte ganz richtig die Facultät von Douai folgern, im Sinne jenes Satzes werden auch die Werke eines Thucydides und Livius heilige Schriften, wenn der Heilige Geist einmal bestätigt, es sei nichts Irriges in jenen Büchern. Auch das Evangelium des Marcus wurde hiernach erst durch die Autorität des hl. Petrus zur Würde einer heiligen Schrift erhoben. In Wirklichkeit sei aber der Sachverhalt ein ganz anderer. Non enim ideo inspiratum aliquid divinitus est, quia postea approbatum, sed ideo est approbatum, quia fuerit divinitus inspiratum: Neque enim approbatio seu testificatio Spiritus Sancti facit ipsum esse divinum, quale prius non erat[7]. Ein Fundamentalsatz der ganzen Inspirationslehre!

[1] L. c. n. 11. [2] So *Kleutgen* l. c. n. 12.

[3] Vgl. auch *Fr. Schmid*, De inspiratione n. 57.

[4] Vgl. die Löwener Facultät in ihrer Antapologie.

[5] *Kleutgen* l. c. n. 7: *„in alio quodam scripto."*

[6] L. c. Jene Ansicht hatte nämlich vor Lessius schon aufgestellt Sixtus Senensis in seinem großen Bibelwerke Bibliotheca Sancta haer. 12 resp. ad 7, ed. 1742, tom. II. und zwar in einem noch ungünstigeren Sinne; er meint sogar, es genüge die Aufnahme in den Canon, und leitet die Autorität solcher Bücher von der Kirche ab, während doch Lessius das Zeugniß des Heiligen Geistes für nothwendig erachtet: De sententia Hebraeorum circa hos libros, quaecumque ea sit, nihil refert, cum *Ecclesia Catholica eos in canone recipiat;* nec quidquam eorum fidei derogatur, si ab auctore profano scripti sint; cum libri fides non ab auctore, sed ab Ecclesiae Catholicae auctoritate pendeat: et quod illa acceperit, verum et indubitatum esse oportet, a quocunque dictum sit auctore, quem ego neque sacrum neque profanum ausim affirmare.

[7] Assert. III. in Collectione Judiciorum p. 135 sq.

So einfach und klar der Wortlaut für diese Deutung spricht, die Meinung des Lessius ist nach seinen späteren Erläuterungen der These eine andere. In der sechsten Antithese erklärt er, nur wenn ein heilsames Buch zwar durch menschliche Thätigkeit, aber auf göttlichen Antrieb hin verfaßt, durch öffentliches Zeugniß des Heiligen Geistes als in allen Theilen für ganz der Wahrheit entsprechend bestätigt würde, werde ein solches Buch gleich unfehlbare Autorität haben als die Heilige Schrift und mit Recht heilige Schrift und Wort Gottes genannt werden. Denn gleiche Autorität habe ein vom Könige dictirter und ein von ihm unterschriebener Brief. Doch fügt er restringirend bei, er wolle nicht behaupten, ein canonisches Buch sei in dieser Weise heilige Schrift geworden, unmöglich sei aber dieser Modus nicht[1]. Mit diesen letzteren Worten hat sich Lessius dem Bereiche einer theologischen Censur für immer entzogen und die Untersuchung zu einer philosophischen Werthbestimmung des Inspirationsbegriffes reducirt.

Aber eben diese Wesensbestimmung der Inspiration ist wohl auch philosophisch unhaltbar. Wie kann Kleutgen von einer hier vorliegenden quaestio juris und quaestio facti, quid sit de ratione et essentia Scripturae, reden? Wenn einmal nach der Definition des Vaticanums alle Bücher der Heiligen Schrift auf positiven Einfluß des Heiligen Geistes zurückgeführt werden, so scheint doch der Wesensbegriff eines inspirirten Buches an dieser Werthbestimmung gemessen werden zu müssen. Die Logik muß freilich bei der Bildung der Wesensbegriffe von der concreten Erscheinung eines Dinges abstrahiren, aber doch nicht so, daß sie ein Gedankending für ein Seiendes setzen darf. Kurz, in vorliegender Frage scheint die quaestio facti mit der quaestio juris zusammenzufallen.

Daß die Ansicht des Lessius unhaltbar ist nach dem Wortlaute und der Modification, bezeugt Bellarmin[2]; doch scheint sie ihm *tolerabilis*. Anschließend an dieses Urtheil des gelehrten Cardinals, der die Verhandlungen über die Controverse in Rom selbst leitete, möge des Lessius Modification näher geprüft werden.

Sowohl aus der bereits citirten Stelle, wie namentlich aus seiner Begründung der Apologie geht hervor: Lessius sah den höhern Charakter der Schrift nicht in ihrem göttlichen Ursprung, sondern in ihrer unfehlbaren Autorität. Darum glaubt er die Einwendung der Löwener Professoren: nach seiner Auffassung ist der Brief Leo's an Flavian durch die Approbation im vierten allgemeinen Concil, wie derjenige von Gelasius, heilige Schrift geworden, zurückweisen zu können mit den Worten: das folge nicht, weil die Autorität, welche jenem Briefe durch die nachfolgende Approbation zu theil wurde, abhängig ist von der Autorität der Schrift und deshalb ihr nachstehe. In diesem Sinne besitzen die Decrete der Päpste und die Beschlüsse der allgemeinen Concilien eine geringere Autorität als die Heilige Schrift. Wenn aber jener Brief, fährt Lessius fort, zur Zeit der Apostel von Petrus oder

[1] Eine genauere Entwicklung seiner Ansicht gibt er in der Apologie (*Kleutgen* l. c. n. 5).

[2] *Kleutgen* l. c. n. 13.

Paulus geschrieben und durch den Heiligen Geist für durchaus wahr und heilsam erklärt worden wäre, so würde er die Autorität einer heiligen Schrift haben. Ob man ihn nun so nennen würde oder nicht, sei gleichgiltig, das sei eine quaestio de nomine. In dieser Confundirung von göttlicher Autorität und Inspiration liegt somit das πρῶτον ψεῦδος der ganzen Entwickelung. Autorität ist der Zweck der Inspiration, aber nicht das Wesen derselben. Bei dieser Deutung der These wird jedermann die Worte Bellarmins bestätigen, die sich in der von ihm unterzeichneten Schrift Summa controversiae finden[1]: Addidit (Lessius), quod potissimum Censores offendit, fore etiam Scripturam Sacram sine Assistentia Spiritus Sancti, si postea divino aliquo testimonio constaret, nullum esse in eo libro errorem. Quae controversia non videtur magni facienda, cum non sit de facto, sed de possibili, et *auctor explicuerit se voluisse dicere, librum illum fore Scripturam divinam quoad auctoritatem infallibilis veritatis, non autem simpliciter.* Quod quidem negari non potest, si ponatur (ut ipse ponit) Deum ipsum immediate revelare prophetae alicui, in eo libro nullum esse errorem, et haec revelatio per Ecclesiam approbetur. Also so weit modificirte und restringirte Lessius seine These, daß der Sinn derselben sei, nicht schlechthin, sondern in Ansehung der höhern Autorität gewinne ein auf göttlichen Antrieb verfaßtes, religiös heilsames Buch durch nachfolgende Bestätigung seiner Irrthumslosigkeit den Charakter einer heiligen Schrift. Bezeichnet aber dieses Resultat nicht eine Verrückung des Fragepunktes?

Mag nun Lessius in dieser geschickten Wendung quoad sensum personalem unanfechtbar sein[2], so bleibt es doch eine principielle Frage, ob durch Antrieb und nachfolgende Bestätigung ein Buch zu einer heiligen Schrift werden könne. Lessius glaubt das nachweisen zu können durch eine von nun an oft wiederholte Analogie: Wenn ein König ein amtliches Schreiben zeichnet, das sein Minister abgefaßt hat, so mache die bloße Unterschrift des Fürsten jenes Schreiben zu einem königlichen. So bestätigt der Heilige Geist ein ohne seine Mitwirkung entstandenes Buch und macht es zum Worte Gottes, zur heiligen Schrift durch seine nachfolgende Approbation.

Gegen diese Argumentation mag vorerst erinnert werden, einen Brief bestätigen heißt noch nicht, einen Brief zu dem seinigen machen; das ist aber der Sinn von Schriftinspiration. Dann ist das Beispiel selbst nicht glücklich gewählt. Wenn jemand einen Brief, der doch gleichsam ein Gespräch an einen Abwesenden ist, durch seine Unterschrift und die Uebermittlung an den Adressaten in Wahrheit zu seinem Brief macht, so gilt dies doch nicht von dem, der eines andern Worte als wahr bestätigt, sonst müßte wahrhaftig der öffentliche Censor Verfasser aller jener Bücher genannt werden, deren Inhalt er mit ausdrücklichen Worten gutheißt[3]. Damit ein König Verfasser eines Briefes genannt werden kann, genügt eine bloße Unterschrift nicht, er muß wenigstens irgendwie die Abfassung veranlaßt haben.

---

[1] *Kleutgen* l. c. n. 18. Das citirte Werk findet sich nach Kleutgen im römischen Archiv.

[2] Es muß aber zugestanden werden, daß Lessius nicht immer klar unterschieden hat zwischen göttlicher Autorität und göttlichem Ursprung der Schrift.

[3] Cf. *Kleutgen* l. c. n. 17.

Es bleibt also wahr: der von Lessius gebrauchte Ausdruck Scriptura Sacra efficitur enthält einen Widerspruch. Wenn ein König durch Adoption jemand zu seinem Sohne machen würde, so wäre dennoch ein grundwesentlicher Unterschied zwischen diesem adoptirten und einem leiblichen Sohne. Diesen Unterschied mochte auch Lessius am Ende der Controverse fühlen. In einer Schrift nämlich, worin er ad nova adversariorum argumenta antwortet, erklärt er, man solle den Ausdruck Scriptura Sacra nicht urgiren; er habe nur behaupten wollen, ein solches Buch sei mit gleicher Gewißheit als Wort Gottes anzunehmen [1].

Zum Schlusse möge im Interesse des Folgenden noch erwähnt werden, daß die dritte These mit größerer Wahrscheinlichkeit nur im Sinne der Lessischen Auslegung, nicht in dem der Löwener Professoren von dem päpstlichen Schiedsgericht in Schutz genommen worden ist. Denn in der bereits erwähnten Summa controversiae, welche zusammen mit der Facultätscensur und der Apologie des Lessius dem Heiligen Stuhle vorgelegt wurde, werden die einzelnen Sätze der Censur im Sinne des Lessius erklärt und dann in Betreff der dritten These beigefügt: „Circa has controversias Professor ille Societatis, qui primus judicium Sedis Apostolicae appellavit, non petit definiri, utra pars sit verior (id enim fortasse longiorem discussionem desideraret), sed solum, utra pars sit tutior, vel certe, an doctrina ipsius libera sit ab errore et temeritate.“ [2] Daraus geht hervor, nicht die Löwener Theologen, sondern Lessius habe das Urtheil des Apostolischen Stuhles angerufen und zwar über diejenige Lehre, die er selbst in seinen apologetischen Schriften entwickelt hat.

§ 2.

Bonfrerius und Frassenius.

Literatur: 1. *Bonfrerius*, Praeloquia in S. Scriptur. in Comment. in Pentateuchum, Antverp. 1625, cap. VIII. sect. 1—7. — 2. *Frassenius*, Disquisit. biblicae, tom. I. lib. 1, Lucae 1769.

Was bei Lessius in zerstreuten Bemerkungen angedeutet liegt, erscheint bei Bonfrerius in systematischer Ordnung. Da er insbesondere die dritte Lessische These in gewissem Sinne vertritt, mag er hier folgen.

Ausgehend von der Frage, in welcher Weise der Heilige Geist zu den Schriftstellern in Beziehung getreten, stellt Bonfrerius drei Arten von Inspiration auf [3].

1. Antecedenter verhält sich der Heilige Geist, wenn er inspirirt, offenbart, zeigt, was gesagt oder geschrieben werden soll. In dem Falle fügt der heilige Schriftsteller nichts aus eigener Thätigkeit hinzu, sondern schreibt lediglich das, was ihm vom Heiligen Geiste inspirirt und offenbart wurde, in der Weise, wie ein Schüler das Dictat des Lehrers niederschreibt — Offenbarungsinspiration. In dieser Weise hält Bonfrerius inspirirt die prophetischen Bücher und alle anderen Angaben der Schrift, die verborgene und unbekannte Wahrheiten enthalten. Die Mittheilungsweise geschieht bald durch eigene Erkenntnißformen, bald durch fremde, bald durch ein höheres prophetisches Licht.

[1] Cf. *Kleutgen* l. c. n. 18. [2] *Kleutgen* l. c. n. 27. [3] L. c.

2. Concomitanter — begleitend, mitwirkend — verhält sich der Heilige Geist durch Leitung und Bewahrung vor Irrthum in der Weise, wie ein Lehrer seinen Schüler beim Schreiben überwacht, daß er nichts Irriges aufzeichne. Diese Art von Inspiration scheint besonders angewandt worden zu sein in den historischen Büchern, im Berichte der Worte und Thaten anderer, welche die Schriftsteller als Augen- und Ohrenzeugen oder durch glaubwürdige Menschen wissen konnten; andernfalls tritt auch bei solchen Wahrheiten die erste Art in Anwendung, wie z. B. im Schöpfungsbericht. Doch ist dieser Beistand kein bloß negativer, vor Irrthum bewahrender.

a) In actu primo ist der Heilige Geist stets bereit, ihnen das Aufzuschreibende zu inspiriren; diese positive Inspiration in actu primo geht, so oft es nöthig, in actum secundum über, und dann empfängt der heilige Schriftsteller jene Wahrheiten durch vorausgehende Inspiration. Gleichwohl werden viele Wahrheiten der Schrift nur mit negativem Beistand aufgezeichnet worden sein, sofern der Heilige Geist nur bei Gefahr des Irrthums die heiligen Autoren positiv unterstützt. Bei manchen Stellen hat der Heilige Geist auch die heiligen Schriftsteller an das Vergessene erinnern, vor Nachlässigkeit bewahren müssen [1].

b) Bei dieser zweiten Art fehlt zwar die vorausgehende Erleuchtung und Offenbarung, aber nicht eine gewisse allgemeine Anregung, eine solche Geschichte oder solche schöne Lehren zu schreiben, mag auch dieser Antrieb rein innerlich und verborgen sein. Im Zusammenhalt mit den früheren Angaben ist diese Einwirkung auf den Willen derart, daß die heiligen Autoren quoad exercitium vollständig frei sind, quoad specificationem sind sie zwar ab intrinseco frei, ab extrinseco jedoch beschränkt, so daß sie das Gegentheil von dem, was sie schreiben, nicht schreiben können [2].

Das Wesentliche dieser zweiten Art besteht also in einer in actu primo positiven Leitung und Bewahrung vor Irrthum, verbunden mit einem allgemeinen, verborgenen Antrieb.

Verglichen mit dem gegenwärtig vorherrschenden Begriff, scheint diese zweite Art dem richtigen Begriffe am nächsten zu stehen. Franzelin nimmt nur Anstoß [3], daß mehrere Theile der Schrift nach diesem Begriffe nicht im eigentlichen Sinne inspirirt wären, sondern durch bloß menschliche Kräfte, wenn auch unter unfehlbarem Beistande verfaßt worden sind. Allein das ist nicht ganz richtig, denn Franzelin hat den von Bonfrerius geforderten Antrieb nicht erwähnt. Es fragt sich also, ob in manchen Fällen göttlicher Antrieb, verbunden mit unfehlbarem Beistand, genüge zur Inspiration eines Buches. Lessius hat unbedenklich diese Ansicht vertreten, man müßte denn einen besondern Unterschied finden zwischen der peculiaris motio des Lessius und der generalis inspiratio mit Beifügung des doch wieder aufs einzelne hinzeigenden *talem* historiam. Freilich kann man Anstoß nehmen an dem Namen dieser zweiten Art von Inspiration: concomitanter se habuit resp. concomitans inspiratio. Denn der Annahme eines vorausgehenden Willensantriebes scheint diese Bezeichnung allerdings zu widersprechen.

3. So nahe die zweite Art der Inspiration der richtigen Anschauung gebracht werden kann, so sehr entfernt sich Bonfrerius von ihr in seiner dritten

[1] L. c. [2] Sect. 6. [3] Thes. IV. p. 362 in Tract. de div. Script.

Aufstellung. Dieselbe lautet: consequenter könnte sich der Heilige Geist verhalten, wenn er ein ohne seine Mitwirkung entstandenes Buch seinem ganzen Inhalte nach als wahr bestätigte [1].

Die Härte der Lessischen These efficitur Scriptura Sacra, welche Bonfrerius vermeidet, abgerechnet, hat dieser Satz mit der dritten These des Lessius gleichen Sinn. Wie Lessius, kommt auch Bonfrerius nur durch Confundirung von Inspiration und unfehlbarer Wahrheit, von göttlichem Ursprung der Schrift und göttlicher Autorität zu einer solchen Ansicht [2]. Ebenso will auch Bonfrerius seine Meinung nicht angewandt wissen auf irgend ein canonisches Buch [3]. Trotz dieser ausdrücklichen Erklärung ist es nicht ausgemacht, ob derselbe diese subsequens approbatio nicht doch auf die wirklichen Bücher der Schrift bezogen hat [4]. Einmal lautet die Ueberschrift: De modo, quo se Deus cum hisce scriptoribus hagiographis *habuit;* ebenso fährt er in der ersten Section desselben Kapitels fort mit den Worten: De triplici modo, quo ... *potest* Spiritus Sanctus. Dagegen heißt es wieder in der siebenten Section: Consequenter se habere *posset;* weiter unten jedoch: Spiritus Sanctus illam sententiam ... probando et veram esse asserendo ... Scripturam sacram et verbum Dei ... de facto fecit (Act. 17; Tit. 1).

Daß also Bonfrerius wenigstens von einigen Bestandtheilen diese Art Inspiration aussagt, kann nicht geläugnet werden. Denn selbst in diesen Citaten des hl. Paulus aus profanen Schriftstellern besteht die Inspiration nicht in der Approbation. Approbiren ist nicht appropriiren; die beregten Stellen bleiben immer noch Worte jener Dichter. Die Inspiration besteht eben darin, daß Gott den heiligen Schriftsteller antrieb, jene Worte in die Beweisführung aufzunehmen, zusammen mit der hierin ausgesprochenen Bestätigung, daß jene Worte wahr sind [5].

Es ist auf Bonfrerius ein später auftauchender Ausdruck, inspiratio subsequens, zurückgeführt worden, eine Bezeichnung, die, vom richtigen Inspirationsbegriff aus betrachtet, einen logischen Widerspruch involvirt. Allein Bonfrerius gebraucht dieses Wort nicht; er spricht nur von einem verschiedenen Verhältniß des Heiligen Geistes zu den Schriftstellern.

Im Gegensatze zu dieser Abschwächung des göttlichen Einflusses auf die heiligen Autoren steht die von Bonfrerius festgehaltene Anschauung von einer Vielsinnigkeit der Heiligen Schrift [6].

Eine Bonfrerius verwandte Sprache führt Frassen. Er faßt seine Anschauung zusammen in den Worten: In dreifacher Weise steht der Heilige Geist den Schriftstellern bei: vel antecedenter vel concomitanter vel consequenter [7].

---

[1] L. c.

[2] certum enim est tunc totum hoc scriptum fore Dei verbum et eandem infallibilem veritatem habiturum quam habent cetera, quae inspiratione ejusdem Spiritus Sancti conscripta essent ...

[3] L. c. Hoc tertio modo etsi non existimem Spiritum Sanctum aliquando usum in iis, quos habemus Scripturae sacrae libris, absolute tamen nihil vetat uti vel etiam aliquando usum forte in iis libris nonnullis ac scriptis, quos diximus fuisse Scripturam sacram et postea interiisse.

[4] Stimmen aus Maria-Laach, 1874, S. 287.

[5] *Kleutgen* l. c. n. 23. [6] Ib. c. 20. sect. 10. [7] L. c. p. 13 sq.

Die erste Art beschreibt derselbe wie Bonfrerius, die zweite besteht nach ihm in einer bloßen Leitung und vor Irrthum bewahrenden Assistenz. Die dritte läßt er dann stattfinden, wenn ein Ausspruch eines Profanschriftstellers vom Heiligen Geiste und vom canonischen Schriftsteller zum Zeugniß für eine Wahrheit angeführt wird, wie z. B. Apg. 17. Auch Frassen verkennt aber hier, daß mit der von ihm selbst geforderten Aufnahme einer solchen Stelle in die Schrift doch mehr ausgesprochen ist als bloße Approbation.

Uebrigens kommt auch Frassen zu dieser Auffassung nur durch Confundirung von göttlicher Autorität und göttlichem Ursprung der Schrift[1].

§ 3.

Richard Simon.

Literatur: 1. Histoire critique du V. Test., 1678. — 2. Sentiments de quelques Théologiens sur l'Hist. critique, 1685. — 2. Réponse aux „Sentiments de quelques Théol. . . .", 1686. — 4. Défense de „Sentiments etc.", 1686. — 5. Réponse au „Défense de sentiments", 1687. — 6. Histoire critique du Nouv. Test., 1689. — 7. Zugleich mit n. 5 erschien: „De l'Inspiration des Saintes Scriptures".

Unter die Vertreter einer „inspiratio subsequens" zählt auch ein Mann, der epochemachend in die Entwickelung der Einleitungswissenschaft eingriff, der Oratorianer Richard Simon. In schärfster Opposition, zwar nicht gegen die katholische Auffassung der Inspiration, die er jedoch weniger genau wiedergibt, aber gegen den mechanischen Inspirationsbegriff, brachte er vor allem die Ueberzeugung zum vollen wissenschaftlichen Bewußtsein, daß wir ja die Originalien der Heiligen Schrift gar nicht mehr besitzen, also von einer wörtlichen Inspiration absolut nicht sprechen können[2]. Bei Richard Simon berührt sich die Entwickelung in der katholischen Kirche mit der protestantischen resp. der spinozistischen Anschauung. Die bereits beginnende Reaction hatte nach ihren verschiedenen Strahlen in Le Clerc (Clericus), dem anonymen Verfasser der Sentiments de quelques Théologiens de Hollande . . ., ihren Brennpunkt gefunden und war bei ihm ins volle Extrem übergeschlagen. Ihm gegenüber vertrat Simon einen Mittelweg.

1. In seinem Erstlingswerke hatte Simon die Inspiration nur vorübergehend erwähnt. Die Kritik jenes Werkes von Clericus stellte nun im Sinne von Hugo Grotius und Spinoza auf, die Weissagung der Heiligen Schrift sei zwar dem Sinne, nicht dem Worte nach eingegeben; das Geschichtliche könne um so weniger auf Inspiration Anspruch machen, als die Autoren aus älteren Quellen schöpften, ihre Mühewaltung bei der Abfassung der Schriften betonen, ferner in den Berichten über dieselben Thatsachen nicht übereinstimmen, wie

[1] Licet autem haec scripta sint primum ab Ethnicis, ubi tamen assumpta sunt a Scriptore canonico et a Spiritu Sancto probata dici possunt Verbum Dei et *divinae auctoritatis*. L. c.

[2] Kaulen (Einleitung in die Heilige Schrift S. 15) sagt von ihm: „Zwischen den einseitigen Bestrebungen der Katholiken, welche über dem Geiste der Heiligen Schrift deren Buchstaben vernachlässigten, und denen der Protestanten, welche den Buchstaben vergötterten, wollte Simon vermitteln und hatte deswegen das gewöhnliche Schicksal, von beiden Seiten angegriffen zu werden."

auch die chronologische Genauigkeit, die bestimmte, präcise Ausdrucksweise vermissen lassen. Auch die Apostel bedurften der Inspiration nicht, sie kannten ja die Principien der jüdischen Religion, und was das Evangelium Neues hinzufügt, hatten sie oft von Christus gehört [1].

In seiner Erwiederung weist Simon vor allem die Insinuation zurück, als ob es nöthig sei, eine Eingebung der Wörter anzunehmen. Es genügt ja, wenn die Gedanken alle inspirirt worden sind. Man möge überhaupt die Vorstellung aufgeben, als ob die Inspirirten aufhörten, Menschen zu sein und zu handeln wie vernünftig freie Menschen. Es genügte ja bei der Abfassung der heiligen Gesänge, der historischen und apostolischen Schriften, daß der Heilige Geist die heiligen Autoren bloß leitete und vor Irrthum bewahrte, es bedurfte nicht der Eingebung des sprachlichen Ausdrucks oder selbst aller Gedanken [2]. Für diese bloße Leitung ohne Antrieb ruft dann Simon Cornelius a Lapide an, dessen Worte überhaupt vielfach mißverstanden wurden.

2. Die Gegenkritik des Clericus erwiederte Richard Simon in zwei anonymen Schriften. In der Réponse au Défense des Sentiments weist er ch. 10 die Einwände jener Vertheidigungsschrift, einer Paraphrasirung der bereits widerlegten Anschauungen, zurück [3] und betont vor allem, wie persönliche Klugheit, freie Ueberlegung nicht unvereinbar sei mit der Inspiration; man müsse überhaupt einen verschiedenen Begriff für die Propheten, Apostel und Historiker aufstellen.

In der Schrift „De l'Inspiration des Saintes Scriptures" sucht er den Katholiken gegenüber seine freieren Anschauungen zu vertreten, ohne aber tiefer auf das Wesen der Inspiration einzugehen. Vor allem tritt er wieder gegen die Verbalinspiration auf, bekämpft den mechanischen Begriff, der aus den heiligen Schriftstellern todte Werkzeuge des Heiligen Geistes macht. Die Hauptsache ist nach Simon die unfehlbare Bewahrung vor Irrthum. Die Väter und gewiegtesten Theologen waren weit entfernt von jener mohammedanischen Einbildung, als ob Gott den Koran selbst verfaßt habe und durch den Engel Gabriel seinem Propheten übermitteln ließ [4].

Aber ist nicht diese oder jene Form der Bibel das wahre Wort Gottes? und hiermit berührt er eine interessante Frage. Die Wahrheit ist [5], meint Simon, daß die Schrift selbst inspirirt ist. Aber diese Inspiration bezieht sich auf keine der Uebersetzungen, sie sind alle nur Copien der inspirirten Bücher; haben alle ihre Mängel, die einen weniger, die anderen mehr. Selbst die Vulgata ist nicht frei von Fehlern [6].

3. Ausführlicher verbreitet sich Simon über die Inspiration in seiner Histoire critique du Nouveau Testament. Er faßt hier zunächst bloß die Inspiration der Evangelisten und Apostel ins Auge und sucht hier nachzuweisen [7]:

---

[1] Sentiments de quelques Théol. lettres X—XII. Réponse aux sentiments ch. XII. p. 122 ss.

[2] Es schließt die selbständige Abfassung nicht aus qu'ils n'ayent point été dirigés par l'Esprit de Dieu dans leurs ouvrages.

[3] p. 161 ss. lettres IX—XI. [4] L. c. p. 3. [5] p. 14. 18.

[6] p. 19. [7] ch. 23—26.

a) Inspiration bedeutet nicht im Sinne des Spinoza, Hugo Grotius und Le Clerc Beraubung der Vernunft, des selbständigen Denkens und rationellen Beweisverfahrens[1]. Diese Männer vermögen eben nicht eine Inspiration ohne Offenbarung und Eingebung der Form und Gedanken sich vorzustellen. Auch die Bücher Mosis sind nicht durchaus prophetischen Charakters, und doch wollen jene Gelehrten nur für das Prophetische Inspiration zulassen. Nach diesem Maßstabe mußte man einen Theil der Heiligen Schrift als nichtinspirirt verwerfen. Es genügte bei den Aposteln eine bloße Leitung und Bewahrung vor Irrthum. Unfehlbarkeit der Schrift müsse man überall zulassen[2]. Auch scheint es Simon gerathener, zu sagen, die Apostel sind nicht in Irrthum gefallen, als anzunehmen, sie wären in Irrthum gefallen, hätten aber die Fehler nicht mehr corrigiren wollen[3].

b) Zum Wesen der Inspiration gehört nicht eine Eingebung der sprachlichen Form[4].

c) Sogar ein ausdrücklicher Befehl, zu schreiben, ist nach Simon überflüssig. Die Apostel verfaßten nur Gelegenheitsschriften, in ihrer Sendung liege auch indirect der Befehl, gegebenenfalls zu schreiben[5].

d) Die Ansicht Holdens von der Beschränkung der Realinspiration auf Glaubenswahrheiten will er nicht befürworten, aber auch nicht bekämpfen.

e) Die Lessischen Thesen scheinen ihm vollständig der Väterlehre zu entsprechen[6]. Er vertheidigt sie den Löwener Professoren gegenüber in scharfen, oft bitteren Worten. Da er zudem noch gesteht, es läge ihm nur ein Buch vor mit der Censur der Löwener Facultät[7], so ist offenkundig, daß er jene Sätze nach ihrem Wortlaute, ohne die Beschränkungen der Jesuiten, vertheidigt hat.

§ 4.

Haneberg.

Literatur: Geschichte der biblischen Offenbarung, von Dr. Haneberg, 3. Aufl., 1863.

An den großen französischen Kritiker reihe sich gebührend an als letzter kirchlicher Vertreter der inspiratio subsequens der geniale Sprachenkenner und vielseitige Gelehrte, der hochselige Bischof von Speier, Haneberg. So reich die Verdienste dieses Mannes gewesen, so hat er doch das schlimme Geschick, gerade in diesem ungünstigen Lichte, als Vertreter einer von der Kirche censurirten Lehre, in den katholischen Schulen besondere Erwähnung zu finden.

Er nimmt entschiedene Stellung gegen jegliche Uebertreibung des theologischen Momentes des Inspirationsbegriffes, weist jede Verbalinspiration ab — es sind ja die Autographa längst verloren gegangen, so daß niemand von den vielen Lesarten den ursprünglichen Wortlaut feststellen kann; hätten wir auch die Autographa, so wäre es doch unmöglich, jedes Wörtlein in den Ueber-

---

[1] ch. 23. p. 275. 290. 299 ss. [2] ch. 25; ch. 23. p. 289.
[3] L. c. p. 291. [4] ch. 23. p. 275. [5] ch. 25. p. 298.
[6] ch. 23. p. 281.
[7] Florentii Conrii Peregrinus Jerichuntinus, Censura facultatum, a. D. 1586. Erschienen a. 1641 in Paris. Cf. ch. 24. p. 287.

setzungen darzustellen[1]. Ferner citirt Haneberg die freieren Aeußerungen eines Bellarmin und Bonfrerius und fügt in diesem Zusammenhang bei: „Auch ist möglich, daß irgend eine Schrift zunächst durch gewöhnliche menschliche Kraft hervorgebracht und erst dadurch zum Worte Gottes erhoben und damit auch zur inspirirten gemacht worden wäre, daß sie in den Canon kam. In diesem Falle wäre eine Schrift auf ähnliche Art Wort Gottes geworden, wie eine von Cicero geschriebene Stelle mein Wort wird, sobald ich mich derselben bediene, um in einem Vortrage oder einem Briefe meinen Gedanken auszudrücken (inspiratio subsequens)“[2]. Franzelin[3] und nach ihm Crets führen auf Grund dieser Stelle Haneberg als einen jener Gelehrten an, welche die approbatio subsequens forma *longe deteriori* ... aufstellen und behaupten, „*reipsa* plures seu libros seu librorum textus exstare in nostro canone Scripturarum, qui ... approbatione Ecclesiae accensiti sacris Scripturis“[4]. Hanebergs Auffassung unterscheide sich von der des Bonfrerius, Simon u. s. w. dadurch, daß derselbe nicht bloß hypothetisch die These vertritt, sondern auch die Aufnahme in den Canon für genügend erachtet.

Doch was das letztere betrifft, so ist wohl jeder öffentliche Act der Kirche, der so innig die Grundfragen des Glaubens berührt, wie die Aufnahme eines Buches in den Canon, vom Heiligen Geiste geleitet und durchwaltet, so daß diese mehr indirecte Geisteswirkung nicht principiell verschieden ist von dem bei Lessius u. a. vorkommenden, ganz unbestimmt gelassenen publicum testimonium Spiritus Sancti. Dann was die factische Anwendung des Satzes betrifft, so scheint Haneberg ganz im Geiste des Referates, das er gibt, über eine hypothetische Giltigkeit seiner Meinung nicht hinauszugehen. Franzelin und Crets führen als Beweis die an den bereits citirten Satz sich anschließenden Worte an: „Welche von den drei Arten der Inspiration auf dieses oder jenes Buch, diesen oder jenen Vers, anwendbar sei, ist im einzelnen kaum zu bestimmen; man kann nur sagen, daß jene Stellen, in welchen es ausdrücklich heißt: So spricht Gott u. dgl., am ehesten der ersten, dagegen empirisch-historische Berichte der letztern Art angehören möchten. Die prophetischen Bücher scheinen vorzugsweise zur zweiten gerechnet werden zu dürfen.“[5] Auch in diesen Worten liegt nur eine sehr gewundene Erklärung. Nun hat allerdings Haneberg in anderem Zusammenhange, ausgehend von der Angabe bei Josephus[6], wo der Gelehrte das Wort propheta im strengern Sinne faßt, die Hypothese aufgestellt, die neben jenen 22 Büchern des Josephus in den Canon der Juden aufgenommenen fünf Bücher (zwei Bücher Chron., Esra, Nehemias, Esther) gehören zu jenen, welche erst nach Josephus der Gebrauch immer mehr heiligte; ferner habe die Kirche zu gleicher Zeit den nach Josephus feststehenden Büchern die genannten fünf und noch sieben andere (die sogen. deuterocanonischen) beigefügt[7]. Allein auch diese Stellen sind nicht durchaus beweiskräftig. Oder ist es nicht bei dieser Hypothese möglich, anzunehmen, die Kirche habe jene Bücher deshalb hinzugefügt, weil sie eben inspirirt waren. Es handelt sich dort um die Canonicität der heiligen Bücher, und zu diesem Begriffe gehören

---

[1] Haneberg a. a. O. S. 817. [2] Ebend. [3] Thes. IV. p. 366 l. c.
[4] Ib. [5] Haneberg a. a. O. S. 774. [6] C. Apion. I. 8.
[7] Haneberg a. a. O. S. 697. 699.

zwei Momente, einmal die Inspiration eines Buches, dann aber die öffentliche Anerkennung des inspirirten Charakters von seiten der Kirche. Doch auch zugegeben, Haneberg habe in der ersten Auflage des Buches jene These im strikten Sinne vertreten, in der dritten Auflage folgen nach dem berüchtigten Ausdruck inspiratio subsequens die Worte[1]: „Eine besondere Leitung des Schriftstellers durch die zarteren Einwirkungen der an Mitteln so reichen Vorsehung wird auch bei dieser dritten und schwächsten Art der Inspiration nicht ausgeschlossen."

Wie immer es sich auch quoad sensum personalem mit der Anschauung Hanebergs vor der vaticanischen Entscheidung verhalten haben mag[2], das Principielle der Hypothese bleibt unhaltbar. Die Kirche kann nicht aus nichtinspirirten, nichtcanonischen Büchern inspirirte und canonische machen. Diesen Vorwurf erhob schon Chemnitz gegen die katholische Kirche, wurde aber von Bellarmin widerlegt[3]. Die Aufnahme in den Canon ist nur eine Erklärung, ein Buch sei inspirirt. Inspiration ist also Voraussetzung der Aufnahme in den Canon[4]. „Die zur Empfehlung einer inspiratio subsequens gebrauchte Vergleichung hat zwar beim ersten Anblick etwas Ansprechendes. Aber der Vergleich hinkt." Vor allem bestreitet Welte die Anwendung der Analogie auf ein ganzes Buch und will sie beschränkt wissen auf eine einzelne Stelle[5]. Dem ist beizufügen, daß der ganze Analogieschluß auf einer falschen Voraussetzung beruht. Wenn ein heiliger Autor, vom Heiligen Geist inspirirt, eine Stelle Cicero's anwendet, so liegt die Inspiration dieser Stelle nicht in der Bestätigung der Wahrheit allein, sondern vor allem in dem göttlichen Antrieb, diese Stelle in die Heilige Schrift aufzunehmen als Trägerin einer übernatürlichen Wahrheit.

Mit Haneberg[6] schließt die Entwicklung dieser Anschauung ab.

b) Die Jahn'sche Richtung (mera assistentia).

§ 1.

Mariana.

Literatur: Tract. varii VIII. Pro Edit. Vulgatae c. 6. p. 45 sqq.

Wie mehrere der eben erwähnten Theologen, so suchen auch die Vertreter dieser Richtung Verbal- und Offenbarungsinspiration als unwesentlich und unnöthig hinzustellen, gelangen aber in diesem Bestreben, weil sie Irrthums-

[1] A. a. O. S. 816 ff.

[2] Daß es Haneberg, noch als Bischof, Herzensangelegenheit war, diesen Passus seiner Schrift der Kirchenlehre entsprechend darzustellen, erwähnt Schegg in seiner Biographie. Thatsächlich ward die Inspiration im Sinne der neuzeitlich vorherrschenden Anschauung dargestellt von Weinhart in der neuen Auflage von Hanebergs „Geschichte der biblischen Offenbarung". In gedrängter Kürze gibt dieser Autor die Quintessenz der Lehre auch in dem Artikel „Inspiration" im Kirchenlexikon, 2. Aufl. Es folgt dort zuerst die doppelte Auffassung von Inspiration im Sinne von innerer Offenbarung und Schriftinspiration. Letztere wird nach den gegenwärtig kirchlich-theologisch vorherrschenden Lehransichten entwickelt mit besonderer Betonung der durchgängigen Realinspiration.

[3] De verbo Dei lib. I. c. 10. n. 16. [4] Cf. *Franzelin* thes. IV. p. 366. Anm. u. ob.

[5] Welte in der Tübinger Quartalschr., 1855, S. 58 ff.

[6] resp. mit der Verwerfung dieses Princips im Vaticanum, vgl. unten.

losigkeit und Inspiration identificiren, zu einem bloßen Assistenzbegriffe, der allerdings genügt, eine Unfehlbarkeit und göttliche Autorität der Schrift zu begründen, aber zum vollen Begriff des höhern Charakters der Schrift keineswegs ausreicht.

In dieser Weise geht Mariana von der Frage aus, ob die Bibel bloß menschliche Gedanken oder gar Irrthümer enthalten könne, fügt aber sogleich hinzu, es sei unrecht und sündhaft, an der Wahrheit jener Bücher zu zweifeln, deren Urheber Gott selbst ist[1]. Wohl dürfen, materiell betrachtet, Lügen und Irrthümer in der Schrift vorkommen, insofern dieselben in der Bibel berichtet werden. Ebenso kann die Schrift menschliche Gesetze enthalten, wenn nur jeder Irrthum ausgeschlossen ist.

Was die schwierige Frage von den in der Schrift vorkommenden Citaten anlangt, so lassen sich nach Mariana die Abweichungen derselben ganz leicht erklären, wenn man annimmt, die Apostel wären nicht auf die Worte, sondern auf die Gedanken bedacht gewesen. Aber davor scheue er zurück, zu denken, wie einige thun, die Apostel hätten geirrt, sie hätten eines für das andere gesetzt[2]. Ist für Mariana Irrthumslosigkeit die Hauptsache bei der Heiligen Schrift, so löst sich auch leicht die aufgeworfene Frage, ob alles in der Schrift dictante Spiritu Sancto geschrieben sei. Er referirt die darüber herrschende Anschauung katholischer Gelehrten, es sei eine doppelte Art von Inspiration anzunehmen, je nachdem Anstrengung und Mühewaltung nothwendig geworden wäre, und spricht sich für die mildere Fassung, welche den menschlichen Factor betont, aus. Nur müsse die Aufzeichnung unter Assistenz des Heiligen Geistes geschehen, damit kein Irrthum sich einschleichen könne. So ist ihm Unfehlbarkeit Maßstab für seinen Inspirationsbegriff, dieser selbst Ueberwachung, Assistenz des Heiligen Geistes. Dies liegt besonders in den Worten ausgesprochen, in denen er seine Zustimmung für die mildere Auffassung gibt: Quae sententia nobis quidem probabilis videbatur ab Anomaeorum amentia procul, *quando per eum modum ab Scriptura divina omne* prorsus repellitur *mendacium ob praesens numen* Spiritus Sancti providentis atque praestantis, ne mens Sacri Scriptoris laberetur[3].

§ 2.

L. Ellies Du Pin.

Literatur: Dissert. préliminaire. tom. I. Paris 1701. lib. I. ch. 2. § 6—8.

In der falschen Voraussetzung, Irrthumslosigkeit und göttliche Autorität sei der Maßstab, an dem der höhere Charakter der Schrift gemessen werden müsse, stellt auch Du Pin einen unzulänglichen Begriff der Inspiration auf.

Mit Zurückweisung der Verbalinspiration[4] gibt er als Lehre der Schrift und Tradition, die Inspiration bestehe in einer Leitung des Heiligen Geistes, so daß die heiligen Schriftsteller sich nicht täuschen konnten.

In der Untersuchung, welcher Art die göttliche Einwirkung sei, ob bloßer Beistand oder positiver Einfluß[5], erwähnt er auch die Meinung, nur pro-

[1] Tract. varii l. c. [2] L. c. [3] L. c. [4] § 6. [5] § 7 sqq.

phetische Wahrheiten seien inspirirt, nicht aber die Thatsachen, Sittenvorschriften, selbst die Prophetien nicht immer, insofern die heiligen Schriftsteller sie schon früher kannten, als sie schrieben; dagegen bemerkt er, das sei allerdings wahr, daß unmittelbare Offenbarung nicht zum Wesen der Inspiration gehöre[1]. Denn die meisten Bestandtheile der Schrift waren den heiligen Autoren schon bekannt, bevor sie schrieben. Allein diese principielle Ausschließung einer durchgängigen Offenbarungsinspiration schließe nicht die Inspiration selbst aus. Nur darf man dieselbe, wenn es sich um alle heiligen Bücher handelt, nicht im Sinne einer Offenbarungsinspiration fassen, das Wesen derselben bestehe bloß in einer besondern Leitung und Assistenz des Heiligen Geistes, welche jeden Irrthum ausschließt[2]. Zwei Momente enthalte dieser Begriff wesentlich. Einmal muß der Wille des Schreibenden die Festigkeit und Entschiedenheit besitzen, stets die Wahrheit zu sagen und nicht zu lügen. Dann muß sein Geist in der Weise erleuchtet sein, daß er nicht irren kann[3].

In anderen Worten wiederholt dann Du Pin, die Wirksamkeit des Heiligen Geistes bestehe in zweifachem. Er hat den heiligen Schriftstellern einen festen Willen eingeflößt und ihren Geist mit Einsicht und Licht erfüllt[4]. Voilà une idée assez claire de l'Inspiration, ruft er dann aus. Wer wollte läugnen, daß zu dem vorausgesetzten Zwecke „pour établir l'autorité infaillible et souveraine de l'Écriture" diese Inspiration genügt! Allein wenn Gott der Heiligen Schrift neben der göttlichen Autorität noch eine höhere Würde verleihen wollte, nämlich den Charakter ihres göttlichen Ursprungs, wie es die Anschauung der Kirche ist, so möchte diese Bestimmung der Inspiration unhaltbar sein. Die oft wiederholte Frage, ob alle Wahrheiten der Schrift, auch die nichtreligiösen, inspirirt seien, löst Du Pin im Sinne einer durchgängigen Realinspiration. Es entspreche mehr der Tradition und gewähre mehr Sicherheit, die Autorität der Schrift trotz aller Einwürfe zu behaupten, wenn die ganze Heilige Schrift unter der Leitung des Heiligen Geistes geschrieben worden ist und wenn sich kein Irrthum und Widerspruch in der Schrift findet[5].

---

[1] Auch Du Pin gebraucht das Wort inspirer = révéler, daher die Ausdrucksweise: inspiration immédiate et en particulier.

[2] . . . il faut seulement l'entendre d'une direction et d'une assistance particulière du S. E., qui conduit l'esprit de celui, qui écrit, en sorte qu'il ne permet pas qu'il se trompe. L. c.

[3] Man vergleiche die Requisite, die Glaubwürdigkeit eines profanen Schriftstellers festzustellen: Er muß die Wahrheit sagen wollen und auch können.

[4] Schmid macht aufmerksam, wie der Mangel einer nähern Bestimmung dieses Lichtes die Meinung des Du Pin zweideutig macht (De inspir. n. 46 Anmerk. 1). Allein der Zusammenhang scheint doch hinzuweisen, wie dieses Licht (lumière) nur ein vor Irrthum bewahrender Beistand des Heiligen Geistes ist; mit einem lumen propheticum kann es nicht verglichen werden.

[5] § 8.

§ 3.

A. Calmet (und Contenson).

Literatur: 1. Dissert. de divin. Libror. sacror. inspiratione ad 2 Petr. 1, 21. Lat. Lit. trad. von *Mansi*, tom. III., Wirceb. 1789. — 2. Comment. in Nov. Test., ad 2 Tim. 3, 16, tom. IV.

Nicht bloß in der Feststellung des eigenen Inspirationsbegriffes, auch in seinem Referate über die verschiedenen geschichtlich hervorgetretenen Anschauungen zeigt der berühmte Exeget Calmet eine große Unentschiedenheit, ja Confusion.

Im Commentar ins Neue Testament lehrt derselbe eine stricte Verbalinspiration[1]. Doch fügt er bei, es bestünden über den richtigen Inspirationsbegriff Controversen unter den Theologen. Alle Lehrer stimmen aber darin überein, daß kein Irrthum und keine Lüge in den canonischen Büchern angenommen werden dürfe. In ähnlichem Sinne fügt Calmet an eine ungenaue Classificirung der verschiedenen Inspirationsbegriffe, nämlich in die beiden Kategorien: Verbalinspiration und unfehlbare Leitung, die Worte an, wenn nur die Irrthumslosigkeit der Schrift gesichert sei, so möge es jedem unbenommen bleiben, über die Inspiration zu denken, wie er wolle[2]. Ja er geht so weit, die Lessischen Thesen nach ihrem Wortlaute gegen die Löwener Censur in Schutz zu nehmen. Wie wenig er aber über deren Sinn sich klar geworden, zeigt sich aus seiner Allegation von Mariana, Bellarmin u. s. w. als Vertreter dieser Anschauungen.

Wie aus diesen Angaben trotz ihrer Divergenz sich unverkennbar der Grundgedanke von Calmets Ansicht, zum Wesen der Inspiration genüge unfehlbare Bewahrung und Leitung des Heiligen Geistes, ableiten läßt, so bekennt sich derselbe am Schlusse der Dissertation ausdrücklich zu diesem Begriff.

Nach einer geschichtlichen Perspektive kommt nämlich Calmet zu folgenden Hauptresultaten[3]. Eine erste Richtung will in den heiligen Büchern nichts Uebernatürliches finden; sie fordert bloß Zuverlässigkeit und Gedächtnißtreue bei den historischen Büchern, bei Moses Sorgfalt in der schriftlichen Fixirung der göttlichen Aufträge, bei den Propheten starke Erinnerungskraft, um die Offenbarungen Gottes festzuhalten und dann zu schreiben oder zu dictiren, bei denjenigen Schriftstellern, welche Sittenlehren geben, Frömmigkeit, Geist, Weisheit und Beistand des Heiligen Geistes, bei den Aposteln endlich feste Treue in der Berichterstattung dessen, was sie vom Herrn gehört hatten. Diesen Inspirationsbegriff bekämpft Calmet. Eine zweite Richtung vertreten die Väter und die heiligen Schriften selbst; nach ihnen waren die heiligen Schriftsteller in der Weise inspirirt, daß sie überhaupt nichts, was die Gedanken und die Redeweise betrifft, in allen Schriften angewandt hätten, was sie nicht von Gott empfangen haben. Eine dritte Richtung stellt eine doppelte Inspiration auf; einmal eine mit Offenbarung verbundene bei solchen Wahrheiten, welche sie nicht schreiben können ohne Belehrung über den Inhalt und die Form,

---

[1] L. c. Sacra et Canonica Scriptura, quae a Christi ecclesia probantur, divinitus dictata sunt, non rebus, sed verbis etiam et scientiis . . .

[2] Artikel 2 der citirten Dissertation. [3] S. 472 ff. der Dissertation.

dann eine Inspiration, die in der besondern Leitung und Assistenz des Heiligen Geistes besteht und dazu beiträgt, daß die Bibel unfehlbare Autorität hat.

So findet auch Calmet zwischen der rigorosen Verbal- und Offenbarungsinspiration einerseits, der bloßen Leitung andererseits, die schon von Lessius in der zweiten These und von Bellarmin vertretene Mitte (Antrieb und unfehlbare Leitung) nicht[1]. Dieser mangelhaften Klassificirung fügt unser Autor noch die weitere, alle Unterschiede verwischende Bemerkung hinzu: da die Vertreter der dritten Richtung mit den heiligen Vätern in der Anerkennung der unfehlbaren Autorität übereinkommen, so bezeichnet die dritte Richtung keine besondere Art des Begriffes, sondern nur eine Weiterentwicklung. „Verumtamen nulla sane apud ipsos, nisi vocum et locutionum varietas."

Auf dieser Grundlage entscheidet sich Calmet für die dritte, zwei Arten von Inspiration unterscheidende Richtung. Er hält es für höchst förderlich, anzunehmen, die heiligen Autoren hätten zur Begründung der göttlichen Autorität der Schrift gar oftmals nur der Leitung und Präsenz des Heiligen Geistes bedurft[2]. Calmet erwähnt auch unter den Adepten der letztern Ansicht, der in manchen Fällen genügenden Assistenz und Bewahrung vor Irrthum, den Verfasser der Theologia mentis et cordis, Contenson[3].

§ 4.

J. Jahn und J. H. Janssens.

Literatur: 1. Introductio in libr. sacros Vet. Test., in einem Bande von *J. Jahn*, 1814, p. 1. § 19. — 2. Hermeneutica sacra, von *J. H. Janssens*, Leodii 1818, vol. I.

1. Am klarsten und unumwundensten vertritt das zu Grunde liegende Princip J. Jahn.

Ohne einen Unterschied zu machen zwischen den historischen und prophetischen Büchern der Schrift, betrachtet er die den heiligen Schriftstellern gewährte Hilfe und Unterstützung als göttlichen Beistand zur Verhütung von Irrthümern. Der Name für diese Assistenz sei Inspiration; die Bezeichnung sei zwar einmal in den Schulen geläufig, entspreche aber wenig. Denn Inspiration schließt einen positiven Einfluß ein, Assistenz aber inspirirt und lehrt nichts, letzteres sei bloß Sache der Offenbarung, vielmehr verhütet und verhindert sie bloß Irrthümer. Die so bestimmte Inspiration sei festzuhalten und nicht zu verwechseln mit Offenbarung. Gerade diese Confundirung habe die Inspirationslehre in Verruf gebracht[4]. Diese Art von Inspiration findet

[1] Wie wenig die Bezeichnung *inspiratio* schon nach der etymologischen Deutung des Wortes für assistentia passe, vgl. *Kleutgen*, in opusc. cit. n. 9.

[2] Cum vero res serio perpenditur, eorum distinctionem reici non posse invenimus; et utilissimum esse agnoscimus, si sacros interdum auctores, ut divinam sibi vindicarent auctoritatem, Spiritus Sancti, a quo ducerentur, ne in errorem inciderent, directionis et praesentiae tantummodo indigos fuisse fateamur.

[3] p. 470 l. c. der Dissert. art. II. In omnibus igitur habuerunt non revelationem, sed assistentiam et auxilium, ne laberentur.

[4] Schon die Ueberschrift des Paragraphen charakterisirt den falschen Standpunkt: „Divina auctoritas *seu* inspiratio". L. c. p. 31. § 19. Dieser Paragraph ist in der dritten Auflage des Werkes, welche Ackermann besorgt hat, corrigirt und ein positiver Inspirationsbegriff aufgenommen worden. *Crets* l. c. p. 98.

aber auch auf die historischen Bücher Anwendung, da kein Schriftsteller der Gefahr des Irrthums enthoben ist. Ob sie aber nothwendig gewesen, werde von vielen bezweifelt, weil jene historischen Schriften von zuverlässigen und kundigen Männern aufgezeichnet worden seien. Doch glaubt er, da mit den geschichtlichen Wahrheiten oft religiöse Lehren im Zusammenhang stehen, müßte mit der Unsicherheit der geschichtlichen Thatsachen auch die Sicherheit der religiösen Wahrheiten fallen [1].

Ueber die Grenzen und den nothwendigen Umfang der Inspiration erklärt sich Jahn nicht direct; er erwähnt nur die hierüber entstandenen Controversen [2].

2. Der Anschauung Jahns ist, dem Wortlaute nach wenigstens, verwandt diejenige des belgischen Exegeten J. H. Janssens [3]. Mit Verwechslung des Offenbarungs- und Inspirationsbegriffes stellt nämlich Janssens auf, Inspiration im eigentlichen Sinne sei eine Offenbarung, durch welche Gott dem Schriftsteller das zu Schreibende auf göttliche Weise kundthut; die andere Art von Inspiration, welche aber ganz uneigentlich so heiße, bestehe in der göttlichen Hilfe, durch welche Gott den Schriftsteller, der ihm anderswoher bekannte Dinge aufschreibt, vor Irrthum bewahrt. Erstere Inspiration fand statt bei den Weissagungen und Mysterien, letztere in historischen und Lehrbüchern, deren Inhalt den Schriftstellern anderswoher bekannt war [4].

Daß übrigens Janssens hier der richtige Begriff vorschwebt, zeigt sich vor allem in seinen Beweisen für die eben getroffene Unterscheidung [5]. Wenn derselbe nämlich hinweist auf die simplicitas actionis Dei, vermöge deren Gott dem heiligen Schriftsteller bekannte Wahrheiten nicht mittheilt, weil das überflüssig wäre, wenn er ferner die Verschiedenheit des Stils in der Erzählung einer und derselben Thatsache, die Erwähnung von Mühe und Anstrengung beim Schreiben, die Solöcismen und andere Defecte des Stils geltend gemacht, um den Unterschied zwischen seinen zwei Formen von Inspiration zu begründen, so geht er offenbar darauf aus, eine durchgängige Offenbarungsinspiration zu läugnen, geräth aber dabei in den doppelten Irrthum, bei der ersten Art der Inspiration den Antrieb und unfehlbaren Beistand, bei der zweiten wenigstens den Antrieb außer Acht zu lassen.

Wie wenig sich aber Janssens treu bleibt, zeigt eine andere Definition der inspiratio ad loquendum. Er nennt nämlich an dieser Stelle Inspiration zum Schreiben einen innern Antrieb, wodurch Gott den inspirirten Schriftsteller zur schriftlichen Fixirung der ihm auf göttliche oder menschliche Weise bekannt gewordenen Wahrheiten bewegt [6]. Ja an einer spätern Stelle fordert er ausdrücklich von seiten Gottes die Anregung zum Schreiben, andernfalls könne Gott nicht im eigentlichen Sinne, sondern nur der entfernte Autor der Schrift heißen, dafür spreche auch 2 Petr. 1, 20—21 [7].

---

[1] L. c. § 24. [2] L. c. § 23. [3] Cf. *Crets* l. c. p. 97. 98.
[4] L. c. § 3. n. 26. p. 40. [5] L. c. n. 27. [6] L. c. n. 28.
[7] § 8. n. 43: Scriptores Sanctos non sine divini numinis *incitatione* seu inspiratione se ad scribendum contulisse liquet. Dieser Widerspruch läßt sich nur lösen, wenn Janssens an ersterwähnter Stelle bloß das Eine Moment der übernatürlichen Mittheilung betonen wollte.

Im übrigen betont Janssens nachdrücklichst die Irrthumslosigkeit der inspirirten Schrift[1], verwirft jede Beschränkung der Realinspiration auf die bloß religiösen oder auch bloß prophetischen Bestandtheile der Bibel mit Ausschluß der historischen[2] und gibt bei der Zurückweisung der verschiedenen Einwürfe[3] gegen die Inspiration wichtige Einzelbestimmungen des Inspirationsbegriffes. Er betont, wie die Inspiration durchaus nicht menschliche Thätigkeit und Mitwirkung ausschließe[4], sich nicht beziehe auf die Anordnung des Stoffes und den Stil, führt die oft anstößig gewordenen, ungenauen und zweifelnden Ausdrücke auf eine Accommodation Gottes, eine Herablassung desselben zu der gewöhnlich-menschlichen Redeweise zurück und zeigt, wie selbst die Lästerungen gegen Gott, welche die Schrift berichtet, im weitern Sinne unter dem Beistande des Heiligen Geistes aufgezeichnet wurden[5].

Zweites Kapitel.

Die per excessum fehlenden Richtungen (durchgängige Verbal- und Offenbarungsinspiration, absoluter Willensdeterminismus).

§ 1.

Die *sententia communis* des 16. Jahrhunderts.

Wie die heiligen Väter, so gelten besonders bei den Vertretern eines strengern Inspirationsbegriffes die Theologen des 16. Jahrhunderts als ausgesprochene Anhänger der Verbalinspiration. Sogar Richard Simon glaubt der strengern Partei das Zugeständnis machen zu müssen, die Anschauung der Löwener Professoren beherrschte in jener Zeit die theologischen Schulen[6]. Noch neuestens behauptet der einsame Vertheidiger der stricten Verbalinspiration, P. Fernandez, die Scholastiker hätten mit voller Ueberzeugung die Lehre von der Verbalinspiration festgehalten; diese allgemeine Ueberzeugung habe sich in den Schulen erhalten, bis Lessius, wie über die Wirksamkeit der Gnade, so auch über die Inspiration, eine neue Theorie erfand[7].

Nun ist freilich einzuräumen, daß nicht bloß die streng augustinianisch gesinnte Löwener und Douacenser Facultät, sondern auch andere hervorragende Theologen des 16. Jahrhunderts die Verbalinspiration lehren. Allein, daß dieser Begriff allgemein angenommene, bewußte und entwickelte Lehre der gesammten theologischen Schulen gewesen wäre, widerstreitet schon a priori jenem theologischen Princip, daß niemals eine während langer Zeit festgehaltene Glaubenslehre später fast vollständig aufgegeben werden dürfe, wie dies bei der Verbalinspiration der Fall ist; es mag allerdings jene Ansicht unter den Theologen weite und weiteste Verbreitung gehabt haben, das könnte zugegeben werden nach De Lugo's Lehre[8]: „Non repugnat aliquamdiu

---

[1] n. 31.

[2] Vgl. auch § 10. n. 8. n. 7: auch die sogen. obiter dicta sind inspirirt.

[3] § 10. 1—9. [4] L. c. 1. [5] L. c. 3.

[6] Histoire critique du Nouv. Test. ch. 23. p. 223.

[7] Schmid, Die neuesten Controversen über die Inspiration in der Innsbrucker Zeitschrift, 1885, S. 677. 678 und 672. [8] De fide disp. XX. sect. III. n. 128.

majorem scholasticorum partem opinionem aliquam ut probabiliorem amplecti, quae reapse *falsa* est. Aber auch die geschichtlichen Zeugnisse sprechen gegen eine solche Voraussetzung. Einmal gehören die Vertreter jener Anschauung meist der Opposition gegen den freiern Begriff der Gnadenwirksamkeit überhaupt an und werden deshalb von diesem Standpunkte aus beurtheilt werden müssen; dann dürfen in die Worte derjenigen Theologen, welche vor Ausbruch der Lessischen Controverse die Frage behandelt haben, so wenig wie in die Väterlehre die später ausgeprägten Begriffe hineingetragen werden.

Spricht ferner die von Lessius angeregte Controverse für eine allgemeine Ueberzeugung von der Verbalinspiration? Der Hauptstreit drehte sich doch um die zweite und dritte These, die mit der vorliegenden Frage nichts zu thun haben. Zwar wurde auch die erste These beanstandet, aber, wie Bellarmin bemerkt, nur deshalb, weil sie einer falschen Deutung fähig ist[1]. Wohl censurirten die theologischen Facultäten von Löwen und Douai den Satz des Lessius, aber diese Censur verwarfen die Facultäten von Rom, Mainz, Trier und Ingolstadt.

Sobald einmal die Controverse eröffnet war, traten die bedeutendsten Theologen für die freiere Ansicht ein, wie z. B. Bellarmin, Suarez, Cornelius a Lapide. Suarez bezeugt ferner, die Lehre von der strengen Verbalinspiration finde sich bloß bei einigen Neueren[2].

Uebrigens wäre es Lessius nach seiner Ordensregel nicht erlaubt gewesen, „eine neue Theorie zu erfinden", wenn er nicht in der Lehranschauung seines Ordens einen Rückhalt gehabt hätte. Ein positives Zeugniß dafür haben wir in der im selben Jahre, da die Controverse ausbrach, erschienenen Ratio studiorum, die, im Auftrag des Ordensgenerals edirt, auch einen Satz über die Inspiration enthält. Nach dieser Schrift ist es zwar probabler, die Verbalinspiration zu lehren von den Originalien der Schrift secundum substantiam, aber nicht schlechthin[3].

Gegen dieses erdrückende Beweismaterial führt P. Fernandez ein, die Censur der Facultäten sei „ex quadam comitate" verworfen worden, dies hätten die Universitäten gethan „propter quaedam prudentiae motiva". Ferner erinnert derselbe, alle die genannten Theologen haben dem Jesuitenorden angehört; allein Ludwig Habert, der weder ein Anhänger noch ein besonderer Freund des Jesuitenordens war[4], gibt als „sententia communior et probabilior" gerade die freiere Ansicht des Bellarmin an[5]. Auf die Frage, ob die einzelnen Wörter vom Heiligen Geiste inspirirt und dictirt wurden, so zwar

---

[1] Vgl. Innsbrucker Zeitschrift a. a. O. S. 678.

[2] De fide disp. V. sect. 3. n. 45: „quidam eruditi recentiores".

[3] Ratio stud. Rom. tit. de reliq. opin. de lib. in Theol. f. Bei *Richard Simon*, Hist. critique du Nouv. Test. p. 283. Ebenso in Theolog. Wirceburg. Der ganze Text lautet: Probabilius est verba primorum exemplarium ac fontium incorruptorum fuisse omnia et singula a Spiritu Sancto dictata secundum substantiam, multiformiter tamen pro varia instrumentorum conditione.

[4] *Crets* l. c. p. 228. Vgl. die freieren Ansichten von Huetius (Dem. Evang. p. 260), Du Pin (Proleg. sur la Bible lib. I. ch. 2. § 6), Calmet, Serry (Hist. congreg. de auxil. grat. lib. I. c. 3. p. 11), R. Simon u. a., die weiter unten besonders namhaft gemacht werden.

[5] *Habert*, Theol. Dogm. et Moral. Proleg. tom. I. p. 41. 42. q. 3.

daß die Anordnung der Wörter und der Stil auf den Heiligen Geist zurückzuführen ist, gibt er die Antwort, es herrsche in den Schulen eine entgegengesetzte Meinung darüber. Die einen, welche Estius, die Löwener und Douacenser und mehrere bedeutende Theologen vertreten, die strengere Ansicht, bejahen die Frage; ihnen gegenüber läugnen Bellarmin und andere Theologen *sat communiter* eine durchgängige Verbalinspiration, wenn auch nicht eine relative. Er schließt, diese Meinung verdient als die probablere und gemeinsamere den Vorzug.

Daß in der nun folgenden Zeit die Verbalinspiration die herrschende Meinung gewesen, wird wohl niemand im Ernste behaupten wollen; die wenigen Theologen, welche nach P. Fernandez dieselbe vertraten als „traditionis catenam tenentes . . .", geben doch nicht den Ausschlag. Gesteht doch derselbe Autor „nostris diebus minorem auctorum numerum reportare" [1].

Nach diesen orientirenden Bemerkungen mögen die hervorragendsten Patrone der Verbalinspiration im einzelnen vorgeführt werden.

§ 2.

Melchior Canus und Bannez.

1. Unter die Vertreter des strengen Inspirationsbegriffes rechnet Manning [2] den Dominikaner Melchior Canus. Gleich bei ihm zeigt sich aber die noch vor Ausbruch der Lessischen Controverse herrschende Unentschiedenheit und Zweideutigkeit in der Behandlung dieser Frage.

Canus führt aus, wenn das Gesetz des Moses mit solcher Sorgfalt aufgeschrieben worden ist, daß nicht ein Strichlein davon vergehen soll, dann finde sich sicherlich im Evangelium Christi nicht ein Wort, ja nicht ein Häkchen, das nicht vom Heiligen Geiste eingegeben ist [3]. Die Untersuchung über den nothwendigen Umfang der Inspiration schließt er mit den Worten: Das wollen wir festhalten, daß jedes einzelne Theilchen der Schrift, sei es groß oder klein, von den heiligen Schriftstellern nach dem Dictate des Heiligen Geistes aufgezeichnet worden ist [4].

Doch an anderen Stellen lehrt derselbe eine Inspiration, die nur in einem besondern Antrieb besteht, läugnet also die Offenbarungsinspiration. Wie aber eine stricte Verbalinspiration mit dieser Beschränkung der Realinspiration vereinbar sei, läßt sich schwer nachweisen [5].

Wie in dieser Verbindung, bei Abweisung einer durchgängigen Offenbarungsinspiration, das wichtigste Moment des Begriffes, der Antrieb, betont wird, so läugnet aber Canus durchaus nicht die besondere Leitung und Bewahrung vor

---

[1] Cf. *Crets* l. c. p. 205 nota 1. [2] Vernunft und Offenbarung S. 147.

[3] Loc. theolog. (Ausg. 1585) cap. 17. lib. II. . . . ut non modo verba, sed ne apex quidem ullus sit, qui non sit a Spiritu divino suppeditatus.

[4] L. c. c. 17 (Schluß): Ipsi vero fateamur singula quaeque sive magna sive parva a sanctis auctoribus Spiritu Sancto dictante esse edita . . .

[5] L. c. II. 18: Fateor enim non singulas Scripturae particulas, ut a Sacris Scriptoribus scriberentur, propria et expressa revelatione indiguisse, sed singulas tamen scriptas ex particulari Spiritus Sancti instinctu afflatuque, vere et jure contendo . . .

Irrthum als ein anderes, grundwesentliches Moment des Inspirationsbegriffes. Er gibt nämlich auf Grund der Zeugnisse des Alterthums über die Veranlassung zur Abfassung der Evangelien gerne zu, daß Matthäus und Johannes, Marcus und Lucas als Augen- und Ohrenzeugen wohl keiner neuen Offenbarung des Heiligen Geistes bedurften, allein das schließe nicht aus, daß sie sich einer besondern Leitung des Heiligen Geistes erfreuten, daß dieser ihr Schreibrohr führte, daß sie nicht in Irrthum geriethen[1]. Die schlechthinige Irrthumslosigkeit und durchgängige Realinspiration ist es ohne Zweifel, was bei ihm schärfste Betonung findet[2]. Sie zu erweisen, stellt er alle geschichtlichen Einwürfe zusammen[3] und löst sie in einer ausgedehnten, geistreichen Entwicklung[4]. Bei dieser Gelegenheit gibt Canus interessante Details über das Wesen des Begriffes.

Die Frage, wie es mit der Inspiration vereinbar sei, daß in der Bibel Personen in eigener Autorität sprechen, löst er, freilich in gezwungener Weise, wie es auch später Suarez rügte. Er meint, solche Stellen rühren davon her, daß die heiligen Schriftsteller etwas berichten, was ihnen nicht geoffenbart wurde, sondern was sie aus eigener Erfahrung wußten[5]. Daß der Apostel in eigener Autorität Gesetze gibt in seinen Briefen, veranlaßt ihn, zu scheiden zwischen zeitlichen (menschlichen) Gesetzen, welche die Kirche abrogiren kann, und ewigen (göttlichen), welche unveränderlich sind.

In eigenthümlicher Weise löst derselbe die Ungenauigkeiten in der Rede des Stephanus. Er meint, nicht Lucas, sondern Stephanus müsse man des Irrthums beschuldigen. Lucas berichtete ganz historisch getreu die Rede des Stephanus, wie sie dieser gesprochen. Wenn es auch von Stephanus heiße, er sei voll des Heiligen Geistes gewesen, so sei zu erwägen, daß es verschiedene Grade von Inspiration resp. Erleuchtung gebe.

2. Was bei Canus noch unentschieden bleibt, tritt bei seinem großen Schüler Bannez in systematischer Gesammtauffassung hervor[6]. Wie sein Lehrer, geht Bannez von der Frage aus, ob alles in der Schrift inspirirt sei; er zeigt sodann, wie der Ausdruck, Deo inspirante sei die ganze Schrift geschrieben, einen dreifachen Sinn hat[7].

a) Alle Wahrheiten der Schrift waren dem Schriftsteller unbekannt und wurden demselben auf Gottes Offenbarung hin bekannt (Offenbarungsbegriff).

b) Die aufzuzeichnenden Wahrheiten waren dem Schriftsteller zwar bekannt, aber Gott trieb denselben in besonderer Weise an, sie aufzuschreiben. Zugleich mit diesem Antrieb ist eine besondere Assistenz des Heiligen Geistes verbunden, wodurch der Schriftsteller vor Irrthum oder Lüge bewahrt wird.

c) Weder die erste Art — Offenbarungsinspiration — noch die zweite — bloßer Antrieb und unfehlbarer Beistand — ist ausschließlich in der Heiligen

---

[1] L. c. c. 18.

[2] Lib. II. c. 17: Nulla in sacris litteris levis sed gravis esset falsitas, per quam Scr. auctoritas elevaretur.

[3] c. 16. [4] c. 18 (ganz). [5] c. 18.

[6] *D. Bannez* O. Pr., Comment. in I. Part. D. Thom., Lugdun. 1788.

[7] Art. 8. Prolog. auctoris dub. 3. p. 55 sqq. Ebenso lehrt Bannez die Verbalinspiration in Tert. Conclus. p. 57: Spiritus Sanctus non solum res in Scripturis contentas inspiravit, sed etiam singula verba, quibus scriberentur, dictavit atque suggessit.

Schrift vertreten, vielmehr eine dritte, aus beiden gemiſchte Art, wobei Gott die verborgenen Wahrheiten dem Schreibenden mittheilte, ihn anregte, die ihm bekannten aufzuſchreiben und ſeine Hand hielt, daß er nicht irrte. Zugleich fordert aber Bannez über dieſe richtige Beſtimmung hinaus eine Eingebung der Wörter im einzelnen.

Doch will[1] er die Meinung, gar oft ſei die ſprachliche Darſtellung der Sorgfalt und Einſicht der Schriftſteller überlaſſen geblieben, nicht für häretiſch erklären, wenn nur die Irrthumsloſigkeit ſicher geſtellt iſt. Doch ſcheint ſie ihm unhaltbar und nicht ſicher. Bannez iſt ſcharfſinnig genug, auch den Einfluß des rein formell Sprachlichen auf den Inhalt zu erkennen, und glaubt darum eine Verbalinſpiration annehmen zu müſſen, um die Unfehlbarkeit der Schrift in allweg zu ſichern.

Dieſe ſchlechthinige Irrthumsloſigkeit und durchgängige Realinſpiration findet auch bei Bannez eingehendſte Behandlung. Er hält es für blasphemiſch, zu ſagen, Gott habe in der Schrift auch nur in den unbedeutendſten Angaben geirrt; auch die Kleinigkeiten (obiter dicta!) ſind inſpirirt[2].

Den verſchiedenen Stil der Heiligen Schrift, wie die abweichenden Citationen glaubt er auf eine Accommodation des Heiligen Geiſtes zurückführen zu können.

§ 3.

Die bajaniſch-janſeniſtiſche Richtung.

(Die theologiſche Facultät von Douai und Eſtius).

1. Die Löwener Profeſſoren äußerten ſich ſehr kurz über des Leſſius Theſen, doch ſo, daß ſie ihre rigoriſtiſche Anſchauung von der Inſpiration verrathen. Sie ſcheinen nämlich die bei den Vätern vorkommenden Bilder im ſtrengen Sinne zu faſſen, daß alſo die heiligen Schriftſteller, ihre Zungen und Hände, non aliud quam Spiritus Sancti calamos fuisse, nur Schreibrohre des Heiligen Geiſtes geweſen. Daher finde ſich in der Schrift eine beſtimmte, individuelle Schreibart und Ausdrucksweiſe, wie ſie eine Stelle aus dem hl. Auguſtin deuten; auch komme den Schriftſtellern ein ſtarkes prophetiſches Licht zu[3].

2. Die theologiſche Facultät von Douai nennt die erſte Theſe des Leſſius temerär; durch ſie werde die unvergleichliche Autorität und Erhabenheit der Schrift bedeutend herabgeſtimmt[4]. Nach einer Wolke von Väterzeugen, die ja in jedem Sinne gedeutet werden können, ſchließen ſie mit den Worten: was dictirt wird im Sinne der Tradition, kann nur Wort für Wort dem Schreibenden eingegeben werden. Ja, dieſe Theologen ſcheinen ſogar eine durchgängige Offenbarungsinſpiration zu behaupten.

---

[1] Ib. [2] Concl. I. p. 57.

[3] In quorum proinde scriptis certam quandam eloquendi facultatem propriumque texendi sermonis modum . . . atque adeo, ut regi etiam hic eodem teste (Augustino) mentem suam plus utique nobis illi ipsi sentirent. Collectio Judic. tom. III. p. 125.

[4] Assert. I. l. c. p. 135. col. 1

In der Assert. II. stellen sie nämlich auf, alle einzelnen Wahrheiten seien ohne Zweifel unmittelbar vom Heiligen Geist mitgetheilt worden, nicht bloß, die von den Propheten und Aposteln, sondern auch von anderen Schriftstellern aufgezeichnet worden sind. Wie Christus der Herr, obwohl als Mensch in allem natürlichen Wissen bewandert, doch vom Heiligen Geiste erfüllt, Worte sprach, wie: Kein Prophet ist weniger geehrt als in seinem Vaterlande, so wurden den heiligen Schriftstellern auch solche Wahrheiten eingegeben, die sie bereits wußten. Auch menschliche Anstrengung und Mühewaltung streitet nicht mit der Inspiration; denn es weht der Geist nicht bloß, wo, sondern auch, wie er will. Wenn Christus der Herr hätte schreiben wollen, so hätte er gleichfalls Mühe und Arbeit anwenden können, obwohl inzwischen sein menschlicher Geist, sein Mund, seine Zunge und Hand, seine Finger beständig Instrumente des Heiligen Geistes geblieben wären. Wollte man die unmittelbare Eingebung nicht festhalten, so würde endloser Streit entstehen, was unmittelbar inspirirt ist. Gegen diese Deutung als strenge Offenbarungsinspiration spricht wenigstens der Wortlaut einer andern Stelle, wo diese hier geforderte Inspiration als Spiritus Sancti motio atque instinctus bezeichnet wird [1].

3. Wie in dieser von Estius redigirten Censur, findet sich auch im Commentar desselben zu 2 Tim. 3, 16 die strenge Ansicht vertreten, nicht bloß alle Gedanken, sondern auch die einzelnen Wörter und der Anordnung der Wörter und die ganze Disposition sei geschrieben Spiritu Sancto dictante [2].

4. Wie hier an der Wiege des Jansenismus, entstand auch später ein Streit zwischen dem Jesuiten Jean Adam, der meinte, die heiligen Schriftsteller hätten sich mitunter zu übertriebenen Aeußerungen hinreißen lassen, man dürfe also nicht alles in der Bibel gar zu wörtlich nehmen, und den Jansenisten, die auf das Gefährliche dieser Behauptung hinwiesen [3].

§ 4.

Jesuiten als Vertreter des strengen Inspirationsbegriffes.

In einzelnen Andeutungen tritt die Verbalinspiration hervor bei Tostatus [4], Fr. Costerus [5], Fr. Turrianus [6], Salmeron [7], Kaspar Santes, Huetius. Maldonatus [8], den Crets ebenfalls hier anreiht, vertritt im Gegentheil einen sehr freien Inspirationsbegriff. Als Beweggrund zum Schreiben führt derselbe nicht eine übernatürliche Anregung an, sondern die aus den äußeren Verhältnissen hervorgegangene Nothlage [9]. Wohl nennt er die heiligen Schriftsteller amanuenses, welche so hohe Autorität haben, wie der Heilige Geist selbst, allein das hindert ihn nicht, zu den abweichenden Berichten über die Eucharistie

---

[1] Assert. II. l. c. (Mitte.) [2] Tom. V., Mogunt. 1843.

[3] Reuchlin, Geschichte von Port Royal I. 613 ff. *Bayle*, Dictionn. sub J. Adam litt. E. [4] In cap. XI. Num.

[5] Cap. 1. Controv.; Enchirid. c. Fr. Gom. p. 36: Sacrae Literae dictatae a Spiritu Sancto nec iota unum vel unum apicem habent, cui non insit suum pondus et efficacitas.

[6] Lib. IV. contra Magdeburg. c. 15; in explic. lib. V. constit. Apost. c. 15.

[7] Lib. I. Proleg. 25. [8] *Crets* l. c. p. 95.

[9] Comment. in Evang. tom. I., Mogunt. 1840. Praef. c. 2. p. 5.

von Lucas und Paulus zu sagen: Nego Christum haec verba dixisse. Denn Matthäus, der anwesend war, muß doch das Richtige gewußt haben; auf zweifache Weise konnte der Herr aber nicht gesprochen haben[1]. Richard Simon citirt dieselbe Stelle, um nachzuweisen, Maldonat habe Matthäus berichten lassen, was er selbst gehört hat, ohne eine neue Offenbarung und Erleuchtung zu fordern[2].

In schärfster Weise tritt aber die Ueberspannung des Begriffes hervor bei Gregor de Valencia.

Er sucht die richtige Anschauung zu gewinnen durch Vergleichung der Inspiration mit dem der Kirche und dem Papste verliehenen Beistand; während dieser nur negativ vor Irrthum bewahrt, heißen die canonischen Schriftsteller inspirirt, weil der Heilige Geist bei Aufzeichnung der heiligen Lehre so ihre Mitwirkung in Anspruch nimmt, daß sie nicht so fast selbst beeinflussen als beeinflußt werden, ganz so wie ein Schreibrohr vom Schriftsteller gebraucht wird[3]. Daß der heilige Schriftsteller mehr passiv ist als activ, behauptet[4] Gregor wegen der Leichtigkeit, womit er unter dem Einfluß und der Leitung des Heiligen Geistes alles, auch das Unbedeutendste, ganz der Wahrheit gemäß erkennt und aufschreibt, im Gegensatz zum Papste, der Mühe und Fleiß aufwenden muß. Sodann weil der Schriftsteller, wenn auch gern (sponte), so doch nothwendig (necessario) alles schreibt, weshalb es nicht in seine Willkür gelegt ist, entweder nicht zu schreiben oder in anderer Weise, zu anderer Zeit, mit anderen Worten zu schreiben[5]. Einen solchen absoluten Determinismus, der die Schriftsteller nicht bloß quoad specificationem, sondern auch quoad exercitium unfrei sein läßt, hat sonst niemand behauptet. Bonfrerius, der diese Frage ebenfalls behandelte, will nur quoad specificationem eine Beschränkung der Freiheit eintreten lassen, aber auch nur eventuell, wenn nämlich verhindert werden soll, daß das contradictorische Gegentheil des Aufgezeichneten aufgeschrieben wird.

Wie in dieser freiheitsbeschränkenden Stelle consequent auch die Verbalinspiration behauptet wird, so zeigt sich die Härte seines Begriffes auch bei der Bekämpfung der Benützungshypothese. Herbrandus stellte nämlich auf, Malachias habe eine Stelle aus Isaias (über das Meßopfer) entlehnt; da entgegnete ihm Gregor, es sei schmählich, solches vom Heiligen Geiste, dem Auctor der Schrift, zu behaupten[6]. Entsprechend dieser Ueberspannung des göttlichen Factors vertritt Gregor auch den multiplex sensus literalis[7]. Eine

[1] tom. II. p. 314. [2] Histoire crit. du Nouv. Test. ch. 24. p. 292.

[3] De rebus fidei h. t. controv. lib., Lugd. 1591. Analys. fidei lib. VIII. c. 5. p. 71: . . . non tam illi *agant* quam *agantur;* plane instar calami, cum usurpatur a scriptore.

[4] Porro Sacrum Scriptorem agi potius a Spiritu Sancto quam agere asserimus.

[5] L. c.

[6] Lib. II. de Missae sacrificio cap. 6. p. 602. 2 e. Herbrandus: Non enim opus est peculiari hanc ad rem revelatione, sed collatione tantum contextus . . . Gregor: Scriptori enim (Beweis dafür, daß solches schmählich sei) canonico, cujus ille est tantum quasi calamus, per se verba suggerit, non tantum, quando per se loquitur, . . . sed etiam tunc quando scriptoris alterius testimonium citat.

[7] Lib. II. contra Ubiquetarios c. 4. Nisi forte Augustino eruditior es, qui docet iisdem Scripturae verbis plures interdum sensus etiam literales, qui minime inter se pugnant, a Spiritu Sancto significari.

umfassende Untersuchung und bis ins einzelne gehende Beweisführung widmet Gregor auch der Irrthumslosigkeit der Schrift, wie ihrer durchgängigen Realinspiration[1]. Er ist einer der letzten Theologen aus dem Jesuitenorden, der einen strengen oder fast rigorosen Inspirationsbegriff vertrat[2].

§ 5.

Billuart und Rabaudy O. P.

Literatur: Summa S. Thomae II., von *C. F. Billuart*, Wirceb. 1758. — 2. Exercit. de Script. s., von *Rabaudy*, bei Thes. theol. tom. I., von *Zackaria*.

1. Noch über den gefeierten Lehrer seines Ordens, Bannez, ging der Dominikaner Billuart hinaus. Er sucht zuerst gegenüber dem ungeschriebenen Wort Gottes, der Tradition[3], den Begriff des verbum Dei scriptum festzustellen, beweist sodann die Inspiration der Schrift, freilich mehr die Göttlichkeit des Schriftinhaltes als Schriftursprunges, und geht zur Untersuchung der Frage über, ob die einzelnen Worte der Schrift vom Heiligen Geiste dictirt sind. Diese Frage löst er im Sinne einer durchgängigen Offenbarungsinspiration; er meint, wenn nicht alle Gedanken geoffenbart worden sind, so könnte sich leicht ein Irrthum eingeschlichen haben, die Autorität der Schrift würde wanken. Aber nicht bloß alle Gedanken, auch die Sätze, der Stil, die einzelnen Wörter sind von Gott eingegeben und dictirt. Diese Meinung ist ihm die probablere und gemeinsamer festgehaltene[4] (?).

Interessant ist die Lösung des Einwurfes: es herrscht doch eine verschiedene Darstellung derselben Gedanken in der Schrift. Billuart will nämlich eine freie Wiedergabe desselben Gedankens nur dann zulassen, wenn die Worte eines Sprechenden als in der Vergangenheit gesprochen berichtet werden, nicht aber, wenn der Redner sprechend eingeführt wird[5].

Eine von Gott als wahr bestätigte Schrift wäre bloß auctoritative, nicht formaliter Wort Gottes[6]. Im übrigen gibt er gekünstelte Erklärungen der gegen die Verbalinspiration sprechenden Momente.

Auch die Stellen aus Thomas, welche für einen mehrfachen Literalsinn sprechen, führt er in demselben Contexte an[7].

2. Ganz im Sinne Bannez' behandelt die Inspirationslehre der Dominikaner Rabaudy. Auch er vertritt eine Eingebung des Schriftinhaltes und der Schriftform[8].

---

[1] p. 74 in der Analys. fidei lib. VIII. c. 5. Ferner p. 284, 2 f. und 602, 2 e.

[2] Ganz einzeln steht noch *Casini*, Encyclopaedia S. Scripturae, Proleg. disp. II., Venet. 1747, dessen scharf ausgeprägter „Parallelismus christologischer und bibliographischer Bestimmungen" einem stricten Inspirationsbegriffe ganz nahe oder gleichkommt.

[3] L. c. Tract. de regulis fidei dissert. 1. art. 1: „Der Gen. verbum Dei stehe nicht im Sinne eines genitivi puri, sondern causantis, wie in Lex Caesaris."

[4] L. c. art. 2. [5] L. c. object. 1. [6] L. c. object. 2.

[7] L. c. art. 8.

[8] L. c. sect. 2. § 1: Scriptura Sacra Sacris Scriptoribus fuit inspirata nedum quantum ad omnes sui partes et res omnes, quas continent, sed etiam quoad singula verba, quippe fuerunt haec ipsis a Spiritu Sancto dictata.

Wichtig ist seine streng systematisch zusammengefaßte Begriffsbestimmung der Inspiration[1]. Nach der Trichotomie der drei (scholastische Ansicht!) Seelenpotenzen: Geist, Wille, vis motrix, unterscheidet er nämlich drei Momente des Begriffes:

a) Eine Erleuchtung des Verstandes resp. eine prophetische Offenbarung. Ganz im Sinne der Thomistischen Lehre wird dann diese Einwirkung auf den Verstand nach ihren verschiedenen Arten und Graden näher bestimmt. Auch die vorhandene Kenntniß schließt eine prophetische Erleuchtung nicht aus, insofern Gott bestimmte, daß die verschiedenen Erkenntnißbilder in bestimmter Combination auftreten und eher diese als jene Worte in Anwendung kamen.

b) Einen Antrieb des Willens; derselbe ist verschieden von der gewöhnlichen Einwirkung Gottes auf die Geschöpfe und determinirt den heiligen Schriftsteller, wenn auch ohne Beraubung der Freiheit, hic et nunc und in der oder jenen Weise die eingegebenen Wahrheiten aufzuzeichnen — nach dieser Hinsicht ist die Einwirkung eine actuelle, vorübergehende.

c) Eine stete Leitung und Ueberwachung in der thatsächlichen Ausführung der Inspiration. Da nämlich der Schriftsteller beim Schreiben ein Wort für das andere, eine Sache für die andere, einen Buchstaben für den andern substituiren könnte, so mußte der Heilige Geist seine Hand in der Weise leiten, daß jeder Fehler und Irrthum vermieden wurde. Rabaudy vergleicht diese Thätigkeit des Heiligen Geistes mit der sorgsamen Ueberwachung eines Kindes, das an der Hand seiner Wärterin die ersten Schritte macht. Andere, meint Rabaudy, berufen sich bei dieser Leitung auf eine bloß virtuelle Kraft und Anleitung, wie sie der hl. Thomas vergleicht mit der einem Instrumente zu Grunde liegenden Stimmung.

§ 6.

P. Fr. Fernandez O. A.

Literatur: Die neuesten Controversen über die Inspiration, von Dr. Fr. Schmid in der Innsbrucker Zeitschrift, 1885, S. 670 ff. (Die primäre Quelle war mir leider nicht zugänglich.)

Noch in unserem Jahrhundert glaubt die Traditionen des strengen Augustinianismus ein einsamer Kämpfer geltend machen zu müssen, der spanische Ordensmann P. Fernandez in seiner Dissertatio critico-theologica de verbali ss. Bibliorum inspiratione[2].

Nicht ohne Bitterkeit weist derselbe die freiere Ansicht als Connivenz gegen den Rationalismus zurück[3] und führt das seit Jahrhunderten zusammengetragene Beweismaterial ins Feld für die Verbalinspiration, von der er sagt: „Continuo exposita naufragio per multum temporis compulsa navigat."

[1] L. c. sect. 2. § 3.

[2] Dieselbe ist veröffentlicht in der Revista Agustiniana vol. VII. VIII. Vgl. a. a. O. Schmid S. 670.

[3] ideo verbalem inspirationem asserere reiciendam, ne rationalistas, homoeopathico more, divinam doctrinae admittentes originem, compellamus et verborum propugnare. *Crets* l. c. p. 239.

Nach dem Urtheile Schmids will der Verfasser, „hinausgehend über den sonstigen Begriff der Verbalinspiration, sogar auch ihre Ausdehnung auf ein bestimmtes Sprachidiom vertheidigen, mithin dieselbe wörtlich bis auf das letzte Tüpflein ausdehnen“ [1].

Die einzelnen Beweisgründe finden bei Schmid eingehende Besprechung und gründliche Widerlegung.

Zweiter Artikel.

Freiere Auffassungen der durchgängigen Realinspiration.

Es ist kein Moment des Inspirationsbegriffes mit größerer Einmüthigkeit von der katholischen Tradition bezeugt und festgehalten worden als die durchgehende Irrthumslosigkeit der Schrift. Wohl hat schon die Entwicklung der extremen Richtungen gezeigt, wie der Begriff oft bis auf dieses Minimum reducirt ward, aber diese letzte Stellung ward nie preisgegeben. Ganz isolirt steht im Reformationszeitalter der freisinnige Erasmus, der aus Mißdeutung zweideutiger Stellen aus Hieronymus das katholische Gefühl verletzende Aeußerungen that, dem allgemeinen Sturme aber schließlich weichen und seine Behauptung zurücknehmen mußte.

In ein neues Stadium trat diese Frage in unseren Tagen. Der gewaltige Aufschwung der historischen Studien und der Naturwissenschaften forderte gebieterisch einen Ausgleich zwischen Bibel und Wissenschaft, nicht auf dem Gebiete der Speculation, vielmehr auf dem reich bebauten Boden der Erfahrungswissenschaften. Unter den verschiedenen Stimmen über eine Beschränkung des Inspirationsbegriffes erhoben sich andere, welche zwar die durchgängige Irrthumslosigkeit festhalten, aber eine durchgängige Realinspiration läugnen wollten, indem sie bald die nicht religiösen Wahrheiten, bald die sogen. obiter dicta dem Schriftsteller frei überließen.

Die Wichtigkeit dieser Frage, das große theologische Interesse, das sich an dieselbe knüpft, rechtfertigt es, diese Richtung nach den verschiedenen principiellen Gesichtspunkten, die in den einzelnen Vertretern zur Darstellung kommen, einer Sonderbetrachtung zu unterziehen.

Verwandt diesen Ansichten zeigt auch die Tübinger Schule, von Drey, Kuhn, Aberle, Schanz in dieser Frage repräsentirt, von der folgenden Hauptrichtung divergirende Anschauungen, die zugleich bei lebensvoller Auffassung des Begriffes eine besondere Beachtung verdienen.

§ 1.

Erasmus, Lenormant, Rohling u. a.

1. Erasmus von Rotterdam sprach sich sehr frei über die schwierigen Stellen der Schrift aus. In seinem Commentar zum 2. Kap. Matth. sagt er im Anschluß an eine ähnliche Stelle bei Hieronymus: Es mag sein, daß die Evangelisten ihre biblischen Citate nicht aus Büchern schöpften, sondern

[1] Schmid a. a. O. S. 671.

ihrem Gedächtniß vertrauten und so in Irrthum fielen. Christus allein heißt die Wahrheit, er allein war frei von Irrthum. Und wiederum: Der Heilige Geist, der Lenker der Apostel, ließ den Seinigen manches entgehen, ließ sie irren und fehlen [1].

Der gelehrte Eck erkannte sofort die Gefahr. Er schrieb an Erasmus: Höre, mein Erasmus, glaubst du, ein Christ könne ruhig hinnehmen, daß die Evangelisten in den Evangelien geirrt haben sollen? Wenn hier die Autorität schwankt, wo wird noch Gewißheit zu finden sein? [2] Auch spanische Mönche, die Professoren von Salamanca, griffen ihn an. Erasmus schrieb eine Apologie gegen dieselben, worin er seine Worte als Ansicht des hl. Hieronymus zu rechtfertigen sucht; doch gab er nur eine sehr gewundene und unbestimmte Erklärung ab [3]. Die getadelten Worte jedoch wurden aus der nächsten Ausgabe seines Commentars entfernt [4].

2. Es ist gewiß auffällig, daß in Frankreich, wo manche Gelehrte (Ampère, Marcel de Serres [5]) zur richtigen Auffassung naturwissenschaftlicher Fragen bei Moses in die Schule gehen wollten, am allernachdrücklichsten die durchgängige Realinspiration und Irrthumslosigkeit der heiligen Bücher im verneinenden Sinne discutirt ward und wird.

Schon Abbé Le Noir schreibt: Es finden sich in der Heiligen Schrift Fehler gegen die Geographie, die Chronologie, Naturgeschichte, Physik — gegen die Wissenschaft im allgemeinen; vielleicht auch philosophische Ungenauigkeiten und literarische Irrthümer gegen den wirklichen und unwandelbaren Geschmack [6]. Diese Fehler betreffen die Idee selbst, d. h. den Inhalt der Heiligen Schrift, nicht bloß die Form, und lassen sich nicht als Irrthümer der Abschreiber erklären [7].

Mit mehr positiven Argumenten sucht das Princip der Scheidung zwischen inspirirten und nichtinspirirten (religiösen und profanwissenschaftlichen) Bestandtheilen der Bibel durchzuführen Fr. Lenormant, der berühmte französische

---

[1] Ebenso zu Apg. 10: Homines erant (scil. Apostoli), quaedam ignorabant, in nonnullis errabant. Vgl. Manning a. a. O. S. 149.

[2] Ebend. S. 149. *Erasm.* Opp. ep. 303. tom. III. 296.

[3] Apologia adversus Monachos quosdam Hispanos. Darin stand: Ubi memoriam et oblivionem gubernat Sp. S., ibi tam est utilis oblivio quam memoria. Cf. *Richard Simon*, Histoire crit. du Nouv. Test.

[4] Auch der Jesuit Pighius soll sich in seiner Hierarch. eccles. I. 2 zu der Behauptung haben hinreißen lassen: Matthaeus et Joannes evangelistae potuerunt et labi memoria et *mentiri*. Realencyklopädie von Ersch-Gruber, Artikel „Inspiration". Aehnlich wie Ben. Pereira in seinem Comment. in ep. ad Rom., Gordon Huntläus (Controv. lib. III. 4) die besondere Inspiration des hl. Lucas läugneten; ebenso Johann Adam. Vgl. oben.

[5] Vgl. Nicolas, Philosophische Studien; Uebersetzung von Hester, 1885, I. S. 360. 423.

[6] Gutbert (Buch Tobias S. 31): Geschmacksfehler werden nicht von der Inspiration berührt.

[7] Dictionnaire des Harmonies de la Raison et de la Foi p. 921 ss. Vgl. Manning a. a. O. S. 159 f. Sehr entschieden lautet auch die Beschränkungstheorie von Guizot, der die heiligen Autoren in wissenschaftlichen Fragen ganz ihrer subjectiven Bildung, ihren Vorurtheilen und ihrer Unwissenheit überantwortet sein läßt. Méditations sur l'essence de la Religion chrét., Paris 1864, VI^me éd. p. 155—159 s.

Assyriologe. Schon in seinem Manuel d'histoire[1] äußert er sich: Man muß sich hüten aus Ehrfurcht selbst gegen die Autorität der heiligen Bücher, etwas darin zu suchen, was sie nicht enthalten und was zu geben niemals in der Absicht derjenigen lag, welche sie unter göttlicher Inspiration verfaßten. Moses beschränkte sich, einige wesentliche Züge der Urgeschichte mitzutheilen, die er nach dem Gesichtspunkte des Volkes, an das er sich wandte, darstellte: die Reihe der Patriarchen, durch welche Gott die Uroffenbarung durch die Jahrhunderte fortpflanzte, vor allem gegenüber den ungeheuerlichen Kosmogonien der heidnischen Nachbarvölker, die großen Wahrheiten der Schöpfung aus nichts und der Einheit des Menschengeschlechts, den Sündenfall u. s. w. Ebenso spricht der Forscher der biblischen Chronologie jegliche Autorität ab[2].

Offener redet Lenormant in seinem spätern Werke[3]: Er beginnt seine Untersuchungen mit dem ausdrücklichen Bekenntniß, er glaube fest an die Inspiration der heiligen Bücher und unterschreibe alle Lehrentscheidungen der Kirche. Doch beziehen sich diese Entscheidungen nur auf Glaubens- und Sittenlehren; für alle übrigen Theile der Schrift sei an der menschlichen Autorschaft festzuhalten. Diese Bestandtheile tragen unverkennbares menschliches Gepräge; die Schriftsteller bewegen sich ganz im Ideenkreise, ja in den Vorurtheilen ihrer Zeit[4]. In natürlichen Dingen gelte des Cardinals Baronius schönes Wort: Die Bibel will uns lehren, wie man zum Himmel hinaufgeht, nicht wie der Himmel geht (sich bewegt).

Es möchte den Anschein gewinnen, als ob Lenormant bezüglich mancher Wahrheiten nur die Offenbarung läugnen wolle, keineswegs die Inspiration, was ja durchgehends angenommen wird. Aber wie radikal lautet die Anwendung seines Satzes: Tout y est inspiré, tout n'est pas révélé![5] Nach Lenormant enthalten nämlich ganze Partien der Bibel nur alte Traditionen des Volksglaubens, wie sie die Hebräer überkamen gemeinsam mit allen anderen Völkern des Alterthums. Im Dunkel der Jahrhunderte seien jene Traditionen entstanden, haben nach dem verschiedenen Charakter der Völker ein eigenes Gepräge erhalten. So bilden die ersten Kapitel der Genesis einen solchen Niederschlag des dunkeln Mythengrundes alter Zeiten. Als ob Lenormant sich selbst bewußt wäre, daß bei solcher Annahme eine Realinspiration aufhört, führt er eine Stimme ein: Aber, wo siehst du also die Inspiration des heiligen Schriftstellers? Es ist der durchaus neue Geist, der in den Erzählungen weht, die Form ist geblieben, wie sie bei allen Völkern uns begegnet[6].

In gleicher Weise findet der Forscher in der biblischen Völkertafel mehr als einen Punkt bestreitbar[7]: sie enthalte Ungenauigkeiten, Irrthümer — wenn

---

[1] Paris 1869. [2] L. c. p. 5.

[3] Les origines de l'histoire d'après la Bible, Paris 1880—1882.

[4] Préf. p. VII ss. . . . Au point de vue des sciences physiques ils n'ont pas eu de lumière exceptionelles; ils ont suivi les opinions communes et même les préjugés de leurs temps. . . . [5] L. c. p. XVI ss.

[6] L. c. . . . Dans l'esprit absolument nouveau, qui anime leur narration, bien que la forme en soit restée de tout point que chez les peuples voisins.

[7] Lib. II. p. 324 ss. . . . Qu'il doive s'y trouver des inexactitudes, des erreurs, quoique par le fait un très-petit nombre, c'est ce que l'orthodoxie la plus scrupuleuse n'a aucune raison de ne pas admettre . . . Le tableau généalogique des peuples issus de Nôah est un document purement humain dans son origine et son charactère . . .

auch nur in ganz kleiner Zahl — das müsse die gewissenhafteste Orthodoxie zugeben. Die genealogische Tafel der von Noe abstammenden Völker sei ein rein menschliches Document, nach Ursprung und Charakter. Die Inspiration desselben besteht nach Lenormants spiritualistischer Anschauung in der Grundidee von der Einheit des Menschengeschlechtes und dessen Abstammung von einem Paare. Alles übrige Detail ist Umhüllung, Ausschmückung. Aehnliche, wenn auch nicht so schroffe Anschauungen begegnen uns in anderen französischen Schriften.

Abgesehen von den Gegnern einer Chronologisirung biblischer Thatsachen auf Grund der Schrift selbst [1], vertreten die Beschränkung der Realinspiration de Broglie, Caussette, Clifford; selbst in manchen Seminarien, wie der Controverse schreibt, lehrt man sie als probable Ansicht und schließt daraus, daß vielleicht die historischen Bücher, wie die der Könige, Paralipomena, Richter u. s. w., nur inspirirt und irrthumsfrei sind in den wenigen moralischen und dogmatischen Theilen. In diesem Falle, meint die Zeitschrift, muß man bald zwei Theile der Schrift unterdrücken [2].

Auch in Deutschland zeigten sich vereinzelte Stimmen. Langen in Bonn wollte 1868 in seinem „Grundriß der Einleitung ins Neue Testament" diese Ansicht öffentlich aussprechen, aber seine Schrift erhielt nicht die Approbation des Freiburger Capitel-Vicariats [3].

Langen meinte mit Le Camus, die katholischen Theologen würden längst auf den dogmatischen Inhalt der Bibel die Inspiration beschränkt haben, wenn es leicht oder überhaupt möglich wäre, zwischen dem geoffenbarten Lehrinhalte und der menschlich-irrthumsfähigen Einkleidung die sichere Grenze zu ziehen [4].

Ex professo behandelt aber unsere Controverse Rohling in einem Artikel in „Natur und Offenbarung" [5]: „Die Inspiration der Bibel und ihre Bedeutung für die freie Forschung." Der Verfasser glaubt, durch Preisgebung der doch aller Wahrheit entbehrenden Meinung von der Irrthumslosigkeit der Schrift auch in Sachen, die nicht zum Glauben und zur Sittenlehre gehören, könnte eine Uebereinstimmung des Buches der Bücher mit dem Buche Natur leichter erzielt werden. Rohling bringt viel neues Beweismaterial, wenn auch oft nicht mit gutem Glück gewählt. Der Artikel fand in derselben Zeitschrift eine ziemlich eingehende Bekämpfung von Rebbert [6]. Auch Franzelin widmet der Ansicht Rohlings eine besondere Untersuchung in einem Appendix seines Tractatus de div. Script. [7]

Der Kern der Frage ist der: Darf a priori aus dem primären Zweck der Bibel, die Heilslehre zu überliefern, geschlossen werden, die nichtreligiösen Partien der Schrift seien außer allem Bereiche göttlicher Autorschaft? Franzelin

---

[1] So *Meignan*, Le Monde p. 166. 358; *Bellynck*, Études religieuses, n. série, 1868, t. I. p. 578; *Valroger*, Revue des questions historiques, 1869, t. VI. p. 395; L'âge du monde p. 72; Home and foreign Review, April 1863, p. 498. Vgl. Reusch, Bibel und Natur S. 439 ff.

[2] Controv., Mars 1886. Cf. *Girodon* I. 60 sqq. Schanz II. 340.

[3] Ueber diese unerquickliche Controverse vgl. „Katholik", 1868, II. 672 ff.; Anmerk. S. 640; die „Erklärung" Langens im „Theol. Literaturblatt", 1868, S. 782.

[4] Theol. Literaturblatt, 1869, S. 342. [5] 1872, S. 97 ff.

[6] „Natur und Offenbarung", 1872, S. 337 ff.

[7] Dritte Aufl. S. 564 ff. Auch Crets (l. c. p. 257—333) ist Gegner.

u. a. erwidern, daß übernatürliche, freie Handlungen Gottes nicht a priori, sondern nur durch positive Offenbarung erkannt werden können — die kirchliche Tradition erklärt aber einhellig die Solidarität aller Schriftbestandtheile.

Ganz unzureichend ist Rohlings Parallele zwischen der Schriftinspiration und der Unfehlbarkeit der Kirche. Er meint, wie die letztere sich nur auf res fidei et morum erstrecke, so haben wir auch in der Schrift nur „die Wissenschaft der Seele" zu suchen[1]. Der Unterschied zwischen beiden bestehe nur darin, die Bibel sollte zum größten Theil neue, bisher unbekannte (?) Wahrheiten mittheilen, die Kirche sollte die geoffenbarte Wahrheit vor Fälschung bewahren. Noch schwächer ist die Berufung Rohlings auf das Vaticanum, weil es const. I. cap. 2 heißt, die Schrift enthalte die Offenbarungslehre (revelationem) ohne Irrthum, und weil die kirchliche Interpretation nur für res fidei et morum geltend gemacht wird. Aus der Verderbtheit des Bibeltextes auf eine relative Beschränkung der Inspiration zu schließen, ist inconsequent, da auch religiöse Punkte Textesvarianten aufweisen[2].

Auch in Italien erhob sich neuestens ein Vertreter der Beschränkungstheorie. Salvatore di Bartolo schreibt in seiner Schrift[3] „I criteri teologici": No vi ha inspirazione o intervento sovranaturale nelle materie estranee all' ordine religioso. Er lehrt also, in solchen Theilen der Schrift, welche das Seelenheil nicht berühren, gibt es keine Inspiration, sie können mithin Irrthümer enthalten. Doch warnt er vor Aergerniß in der praktischen Anwendung dieses Satzes[4]. Diese „kühne"[5] Lehre bekämpft Hettinger in einer Recension des Werkes[6]: Nothwendige Folgerung aus dieser These wäre, die Heilige Schrift ist nicht mehr Gottes Wort, sondern enthalte Gottes Wort.

Das Princip der Beschränkungstheorie gewinnt also in neuerer Zeit selbst bei anerkannten kirchlichen Theologen immer mehr Boden[7]. Freilich steht diesen einzelnen Stimmen fast die ganze übrige Theologie in geschlossener Phalanx gegenüber, mit vollem Recht sich auf die traditionelle Lehre berufend. Man sollte aber, besonders auf rein dogmatischer Seite, niemals verkennen, wie sich ganz hervorragende Exegeten, Geschichtsforscher u. s. w. in den Reihen der Beschränkungstheoretiker befinden: vom sichern Port der Dogmatik aus ist es ja leicht, ein allgemeines Princip aufzustellen, schwierig ist aber besonders hier die praktische Durchführung.

Im übrigen auf die an verschiedenen Orten gegebenen Ansichten der Gegner dieser Theorie verweisend, lasse ich hier noch einige Theologen zu Wort kommen, welche ausdrücklich, mit Nachdruck dieses Princip desavouirt haben. Knabenbauer sagt: Die Einschränkung des Begriffes auf Glauben und Sittenlehren widerstreitet der Lehre und Praxis der Theologen aller Jahrhunderte, dem Glauben der Kirche und vernichtet in ihrer Folge das Ansehen der

---

[1] Ueber diesen von Rohling urgirten Ausdruck des Petrus Lombardus vgl. oben S. 93.

[2] Bezüglich der angezogenen Autorität der Väter, der citirten Theologen ist bereits das Nöthige gesagt.

[3] Turin 1888. [4] Prop. 3. p. 238.

[5] Cf. Université catholique, 1890, 5. p. 153.

[6] Literarische Rundschau, 1889, Nr. 11, S. 32 ff.

[7] Dasselbe Princip mit modificirenden Verschiedenheiten vgl. im Folgenden unter Holden, Newman, die katholische Tübinger Schule.

Heiligen Schrift und macht es unmöglich, zu bestimmen, was als Gotteswort und was als reines Menschenwort anzuerkennen und auszuscheiden sei[1]. Gutberlet schreibt: In dem von dem Heiligen Geiste eingegebenen Original können keine Unrichtigkeiten in Nebendingen vorkommen[2].

Aehnliche Urtheile bei Wiseman[3], Baltzer[4], Hettinger[5], Güttler[6], Scholz[7]. Hierher gehört die besonders in unserm Jahrhundert zahllose Literatur über den Einklang von „Bibel und Natur", von „Bibel und Wissenschaft"[8], von „Natur und Offenbarung"[9]. Einen gedrängten Nachweis gibt auch Holzammer in seiner „Apologetischen Erörterung der biblischen Schöpfungsgeschichte" in der Einleitung zu Schusters Handbuch der biblischen Geschichte.

§ 2.

Holden, Chrismann.

Während die eben charakterisirte Richtung nicht bloß die durchgängige Realinspiration, sondern auch die schlechthinige Irrthumslosigkeit der Schrift läugnet, will Holden in seiner der irenischen Tendenz wegen berühmten Schrift „Divinae fidei analysis" zwar den rein doctrinellen oder doch mit der Lehre in nächster und nothwendiger Beziehung stehenden Wahrheiten der Bibel allein göttliche Eingebung zukommen lassen, aber doch auch die übrigen Bestandtheile als unter einem besondern Schutz Gottes geschrieben für irrthumsfrei erklärt wissen. Ein besonderes Gepräge erhält diese Ansicht durch den Versuch, der besonders bei Chrismann, wenn auch in verschiedener Form, hervortritt, eine Beziehung zwischen der Inspiration und dem subjectiven Glauben der inspirirten Wahrheiten herzustellen.

1. Holden hatte nach Richard Simon seine Lehre von dem ehemaligen Erzbischof von Spalato, de Dominis. Derselbe stellte auf, nicht alles, was die Schrift enthält, sei an sich Object unseres Glaubens, weil nur das, was geoffenbart worden ist, Gegenstand des Glaubens sein kann, die Schrift aber vieles enthält, was nicht geoffenbart ist[10].

Aus dieser Meinung zieht de Dominis weittragende Consequenzen. Sind nämlich die Hagiographen in der Aufzeichnung jener Wahrheiten nur ihrer eigenen Kenntniß überlassen, so seien jene Theologen nicht zu schwer anzuklagen, welche meinten, die Evangelisten habe manchmal das Gedächtniß verlassen, sie

---

[1] Laacher Stimmen, Bd. VI. S. 774. [2] Buch Tobias a. a. O.

[3] Zusammenhang zwischen Wissenschaft und Offenbarung, 3. Aufl., S. 4, 12. Vortrag S. 578 ff. Abhandlungen über verschiedene Gegenstände, 1854, S. 495 ff.

[4] Biblische Schöpfungsgeschichte I. 177 f.

[5] Apologie des Christenthums I. 199 ff. Fundamentaltheologie, 1. Aufl., II. 2. § 29.

[6] Naturforschung und Bibel, Einl. [7] Einleitung in die Heilige Schrift I. 343 f.

[8] Reusch, Schäfer. (Letzterer schrieb auch mehrere hierher gehörige Artikel über das theokrat. und übernatürliche Princip in den heiligen Schriften, „Katholik", 1878. 1879. 1880).

[9] Neueste specielle Schriften: *Piancini*, In historiam creationis Mosaicae commentatio. *Molloy*, Geology and Revelation. *Pozzi*, La terre et le récit biblique. *Motais*, La science et l'Exégèse. *Swolfs*, La création et l'oeuvre des six jours. *M. l'Abbé Thomas*, Les temps primitifs et les origines d'après la Bible, 1889. *Vigouroux*, La Bible. [10] *R. Simon*, Histoire crit. du Nouv. Test. ch. 25. p. 296.

hätten einen Namen für den andern gesetzt. Solche Fehler beziehen sich ja nicht auf die Substanz der Bibel, nicht auf Glaubens- und Sittenlehren, vielmehr nur auf unbedeutende Angaben, die eben ihrer rein menschlichen Wissenschaft entgangen sind. Trotz dieser langen Erörterung wagt aber de Dominis nicht, dieser Meinung beizutreten; er möchte lieber mit Aufwand allen Fleißes eine pia interpretatio jener nur ganz wenigen Stellen versuchen als einen Irrthum der heiligen Schriftsteller zugeben.

Hier stellt sich also die Frage vor uns, wie ist trotz des Zugeständnisses, das wir dieser Meinung machen müssen, soweit sie die Nothwendigkeit durchgängiger Offenbarung der Schriftwahrheiten läugnet, dennoch der Consequenz auszuweichen, die nicht geoffenbarten Wahrheiten seien deshalb auch nicht Gegenstand göttlichen Glaubens.

2. Holden, Doctor der Sorbonne, stellt nun folgende Lehre auf.

Alle in der Schrift enthaltenen Wahrheiten, die sich nicht auf die Religion beziehen, bilden keine Glaubensartikel, mögen auch jene Wahrheiten über jeden Irrthum erhaben sein[1]. Er theilt nämlich alle christlichen Wahrheiten ein in zwei Klassen. Zu ersterer gehören die göttlichen und katholischen, welche unmittelbar von Gott geoffenbart wurden; zu letzterer die bloß katholischen, welche nicht geoffenbart sind im eigentlichen Sinne, aber doch stets von der Gesammttradition der Kirche geglaubt wurden. Im einzelnen rechnet er dahin die historischen Berichte der Schrift, sowie die Annahme, die Heilige Schrift sei Gottes Wort[2].

Im engsten Zusammenhang mit dieser Eintheilung beschränkt Holden auch die Realinspiration auf die Glaubenslehren und die damit in nächster Beziehung stehenden Wahrheiten. Die göttliche Einwirkung, welche er mit auxilium speciale divinitus praestitum bezeichnet, ist dagegen nicht vorhanden in jenen Angaben der Schrift, welche nicht zum Ziel des Autors gehören; bei diesen nicht doctrinellen Wahrheiten genügt jener göttliche Beistand, der allen frommen Schriftstellern eigen ist[3]. Diese Worte Holdens geben zu vielen Controversen Anlaß, besonders auch deshalb, weil man seine Ansicht in dem Sinne deutete, daß die inspirirten Schriftsteller in Gegenständen, welche weder den Glauben noch die Moral betreffen, geirrt haben sollen[4]. Allein, ganz mit Unrecht wurde ihm letzterer Vorwurf gemacht. Wie in der bereits citirten Stelle lehrt er wiederholt die Irrthumslosigkeit der Schrift. Er definirt die Bibel als eine von der Gesammtkirche recipirte Schrift, welche die geoffenbarte Lehre enthalte oder doch nihil ei oppositum aut contrarium, sed neque a veri-

---

[1] Divinae fidei analysis, Venet. 1770, lib. II. c. 3. § 1. p. 83.

[2] Lib. I. c. 4. lect. 1.

[3] Lib. I. c. 5. lect. 1: Quod auxilium speciale divinitus praestitum auctori cujuslibet scripti, quod pro verbo Dei recipit Ecclesia, ad ea solummodo se porrigat, quae vel sint pure doctrinalia vel proximum aliquem aut necessarium habeant ad doctrinalia respectum; in iis vero, quae non sunt de instituto scriptoris vel ad alia referuntur, eo tantum subsidio Deum illi adfuisse judicamus, quod piissimis ceteris auctoribus commune sit.

[4] In diesem Sinne verstanden ihn die Mitarbeiter in Bergiers Wörterbuch und *P. Matignon*, La liberté de l'esprit humain dans la Foi catholique p. 187. Vgl. Manning, Vernunft und Offenbarung S. 153.

tate a quacunque dissonum aut alienum[1]. Wohl dürfe man nicht philosophische Wahrheiten aus der Schrift beweisen wollen; denn diese rede in der gewöhnlichen Sprachweise, quamvis ... nullam complectatur ... falsitatem[2].

Mit mehr Recht wurde seine Beschränkungstheorie bekämpft. Richard Simon begnügt sich zwar, die Ansicht auseinanderzusetzen; er erinnert an die wiederholte Approbation des Buches von seiten der Pariser Facultät und besonders des Mr. Cocquelin, des Kanzlers der Universität. Doch wagt er nicht, sie in ihrer ganzen Ausdehnung aufrecht zu erhalten. Es wäre gut gewesen, meint er, Holden hätte an Beispielen gezeigt, was er unter den nichtdoctrinellen Partien der Schrift verstehe[3].

Eine heftige Kritik fand Holden an Bischof d'Argentré[4]. Derselbe meinte, Holden schwäche die Autorität der Schrift ab, um die Würde der Tradition zu erheben. „Sic ... incidit in Scyllam volens vitare Charybdim." Einen doppelten Irrthum begehe Holden: einmal beschränke er die durchgängige Realinspiration, dann schließe er die nicht inspirirten, geschichtlichen Wahrheiten von dem Glaubensobject aus. O paradoxa in scholis christianis inaudita! ruft er aus. Denn das sei ausgemacht, daß Gott der primäre Auctor der Schrift sei, so daß alles, was sie enthalte, im eigentlichen Sinne Gottes Wort sei. Wenn aber Gott den heiligen Autoren nur einen allen frommen Schriftstellern gemeinsamen Beistand gewährte in den historischen Berichten, so wären diese nicht Gotteswort, sondern Menschenwort; da ferner die historischen Partien der Schrift den größten Umfang einnehmen in der Bibel, so ist diese größtentheils Menschenwort. Wenn ferner die historischen Dinge, welche mit dem Dogma nicht in Beziehung stehen, auch nicht Gegenstand göttlichen Glaubens sind, so entsteht bei jedem historischen Factum die Frage, ob es zum Dogma und zum Glauben gehöre oder nicht. Welche Zweifel würden da auftauchen, zumal da Holden auch die Thaten Christi im Evangelium als nicht göttlich glaubwürdig, weil nicht göttlich geoffenbart, anführt. In refellendis istis erroribus, schließt d'Argentré, non diutius immorabor[5].

Eine allseitigere Beleuchtung fand die von Holden vertretene Lehre bei Kleutgen, Theologie der Vorzeit, in der Kritik von Chrismanns Auffassung, die das hier zu Grunde liegende Princip am schärfsten, freilich in modificirter Form, ausprägt.

3. Chrismann stellt die Behauptung auf, nicht alles, was die Schrift enthalte, sei von Gott geoffenbart und folglich auch nicht alles Gegenstand des Glaubens. Göttlich glaubwürdig sei nur das, was als geoffenbarte Lehre in der Schrift berichtet wird, ferner solche Wahrheiten, welche zwar früher geoffenbart wurden, später jedoch von den heiligen Schriftstellern als Ohren- und Augenzeugen aufgeschrieben wurden[6]. Solche Thatsachen aber, welche weder

---

[1] Lib. I. c. 5. lect. 1. p. 23. [2] L. c. p. 23. 24.

[3] Histoire crit. du Nouv. Test. ch. 24. p. 295 s.

[4] Animadversiones in Analysin d. f. ... desumptae ex libro, cui titulus: Variae disputationes theologicae, auctore *D'Argentré*, Paris. 1712. Im Anhang der citirten Ausgabe von Holdenii Analysis ... p. 197.

[5] L. c. p. 200.

[6] Regula fidei catholicae, von P. Phil. Ner. *Chrismann*. Denuo revid. et edid. Phil. *J. Spindler*, August. Vindob. 1844, § 49—51.

vor noch bei der Aufzeichnung geoffenbart werden, sind nicht im eigentlichen Sinne Gegenstand des Glaubens.

Offenbarung faßt Chrismann in dem strengen Sinne des Wortes als „veritatis prius ignotae manifestatio divinitus facta"; eine solche Offenbarung habe der Schriftsteller — und damit setzt der Verfasser seinen Inspirationsbegriff mit der erwähnten Frage in Zusammenhang — nicht überall bedurft; sie war nicht nöthig, um Dinge aufzuzeichnen, welche die Autoren aus eigener Anschauung kannten oder von glaubwürdigen Zeugen erfahren konnten. Solche Wahrheiten sind aber dann, weil nicht geoffenbart, auch nicht Object göttlichen Glaubens. Als Beispiele führt Chrismann an die Angabe der Schrift, Pilatus sei zur Zeit, als Christus gekreuzigt wurde, Landpfleger in Judäa gewesen, ferner Stellen, wie: Lucas ist allein bei mir u. s. w.

Zur Kritik dieser Anschauung sei vor allem bemerkt, daß Chrismanns Inspirationsbegriff unanfechtbar, wenn auch nicht scharf präcisirt ist. Wenn derselbe behauptet, die heiligen Autoren hätten nicht durchgängig einer Offenbarung bedurft, so ist diese Ansicht nur zu billigen. Ebenso entspricht seine Aufstellung[1], in manchen Fällen haben die Schriftsteller eine Inspiration besessen, die in einem innern Antrieb zum Schreiben und in einer besondern, vor Irrthum und Lüge bewahrenden Assistenz bestand, der modificirten zweiten Lessischen These (Ansicht Bellarmins). Ferner befürwortet Chrismann nicht bloß schlechthinige Irrthumslosigkeit, sondern auch durchgängige Realinspiration. Die Beschränkung der Inspiration auf Glaubens- und Sittenlehren, mit Ausschluß der historischen Schriftpartien, bezeichnet er sogar als Irrtum; er erkennt die unweigerlichen Consequenzen jener Scheidung von religiösen und nichtreligiösen Wahrheiten, die große Gefahr für die christliche Religion, wenn ein solches Princip aufgestellt würde. Warum suchen die Ungläubigen mit solcher Mühe nach Irrthümern in chronologischen, historischen, geographischen Fragen, wenn nicht zu dem Zwecke, als auf diesem Wege den heiligen Autoren alle Verlässigkeit zu rauben?[2]

Was die Lehre Chrismanns als unhaltbar kennzeichnet, war also nicht eine falsche Wesensbestimmung der Inspiration, auch nicht die Läugnung der Offenbarungsinspiration, vielmehr nur die aus der Verwerfung einer durchgehenden Offenbarung abgeleitete Consequenz, also seien auch nur die geoffen-

---

[1] L. c. p. 43. § 51 unter V. Unter Nr. VI. seiner Propos. hat Chrismann allerdings bloß eine vor Irrthum bewahrende Leitung verlangt, was Kleutgen bestimmte, auch den Inspirationsbegriff zu bekämpfen. Vgl. Theologie der Vorzeit S. 51. 61 Anm. 1. Es ist zwar bei der ungenauen Ausdrucksweise Chrismanns schwer, die eigentliche Meinung festzustellen, doch neben der erwähnten Stelle führt Chrismann unter VI. als Vertreter seiner bloßen „Beistandstheorie" den Begriff Amorts an, der den besondern Antrieb wohl erwähnt, demonstrat. critic. rel. christ. q. 19: Communem nunc esse apud cordatiores Scripturae interpretes et theologos sententiam, non omnes libros Scripturae in eo sensu esse sacros et canonicos, quasi omnia verba aut omnes sensus essent immediate dictati a Spiritu Sancto: sed arbitrantur ad constituendum librum sacrum et canonicum sufficere, quod scriptor *speciali motione seu inspiratione* divina motus se applicuerit ad ea scribenda, quae vel ex libris fide dignis vel ex ratione idoneorum testium vel ex ductu rationis cognoverat, ita tamen, ut Deus speciali sua assistentia caverit, ne in ejusmodi scripto irreperet error, specialiter in materia fidei et morum. [2] L. c. § 49. p. 40. 41.

barten Wahrheiten Glaubensobject, insofern nur wirkliche geoffenbarte Wahrheiten göttlich glaubwürdig sind[1]. Wie gefährlich diese Anschauung ist, beweist gerade das erste seiner zum Erweis der These angeführte Beispiel, daß nämlich Pilatus, als Christus gekreuzigt wurde, Statthalter in Judäa war. Nach Chrismann ist diese Wahrheit, weil nicht geoffenbart, auch nicht Gegenstand göttlichen Glaubens. Nun ist aber gerade dieser Umstand in die Glaubensbekenntnisse und sogar ins apostolische aufgenommen. Es könnte freilich sonderbar erscheinen, daß diese Angabe eine Glaubenswahrheit sein soll. Allein, es ist auch nicht jene nackte Angabe, sondern die Beziehung der Thatsache auf die Erlösung, die Bestimmung der für eine geschichtliche Thatsache bedeutsamen Zeit der Grund, weshalb jene Angabe zum Glauben gehört. Wenn ferner die Propheten und Apostel ohne Offenbarung wissen konnten, wann Christus leben, leiden und sterben wollte, so müßten folgerecht die Geburt, das Leben, der Tod und die Auferstehung des Herrn von den Glaubensobjecten und Glaubensartikeln ausgeschlossen bleiben. Zwar bemerkt Chrismann, auch jene Wahrheiten sind Glaubenspunkte, weil sie vorher geoffenbart, d. h. von den Propheten und Christus vorherverkündigt waren. Aber durch diese Weissagungen, bemerkt richtig Kleutgen, war doch nur geoffenbart, daß diese Thatsachen stattfinden würden; wir aber bekennen den Glauben, daß sie stattgefunden haben, und erst durch diesen Glauben sind wir Christen. ... Diese Erfüllung ihrer Weissagungen, die vollbrachten Thatsachen, haben uns nicht die Propheten, sondern die Apostel und Evangelisten verkündigt, und wenn sie *ihres Berichtes* wegen nicht zum Glauben gehören, so gehören sie gar nicht zum Glauben.

Ja die Meinung Chrismanns involvirt noch einen größern Irrthum. Ist nämlich nur das, was den heiligen Schriftstellern ohne göttliche Offenbarung ganz und gar unbekannt war, geoffenbart, so sind nicht bloß die historischen Berichte, sondern auch alle Lehren über Gott, über Tugend und Laster, welche die Autoren durch Erfahrung und Nachdenken erkennen konnten, außerhalb des Kreises der Glaubensartikel.

Diesem Resultate widerspricht aber die von allen Theologen, auch von Chrismann erwähnte Unterscheidung zwischen Glaubenssätzen, die nur durch die Offenbarung, und solche, welche zugleich durch die Offenbarung und Vernunft erkannt werden. Ob freilich letztere für *den*, der sie mit *voller Evidenz* erkennt, auch Gegenstand des Glaubens sein können, ist seit den Tagen des hl. Thomas controvers.

Das πρῶτον ψεῦδος der ganzen Argumentation Chrismanns u. a. liegt in der Erklärung des Wortes „offenbaren". Nach Chrismann bezeichnet dieses Wort soviel wie kund machen, was verborgen war; diese Bedeutung ist in der That die ursprüngliche. Allein wenn als Gegenstand des göttlichen Glaubens Gottes Offenbarung angegeben wird, so steht dieses Wort in einer weitern, uneigentlichen Bedeutung, im Sinne von Wort Gottes, so daß wir alles glauben müssen, was Gott geredet hat.

Es kommt somit alles darauf an, ob die ganze Heilige Schrift Gottes Wort sei; daraus folgt unmittelbar, daß auch ihr Gesammtinhalt Gegenstand des Glaubens ist.

---

[1] Ueber das Folgende *Kleutgen*, Theologie der Vorzeit I. 50. n. 29—41.

Die ganze Entwicklung hat nun gezeigt, daß kein Moment des Inspirationsbegriffes einmüthiger von der kirchlichen Tradition bezeugt wird wie gerade die durchgängige Realinspiration. Daraus folgt aber unmittelbar, daß auch die gesammte biblische Offenbarung Gegenstand göttlichen Glaubens ist, wenn auch in verschiedener Weise. Denn seit Thomas unterschieden die katholischen Theologen zwischen Glaubenswahrheiten, die um ihrer selbst willen geoffenbart und geglaubt werden, und solchen, welche um ihrer Beziehung zu diesen zum Glauben gehören [1]. Zur erstern Klasse gehört z. B. das Geheimniß der göttlichen Dreieinigkeit; zur letztern, wenn erzählt wird, daß Abraham zwei Söhne hatte. Also auch geschichtliche Thatsachen sind nach dem englischen Lehrer Gegenstand des Glaubens.

Wie auch das Unbedeutende in der Schrift gewürdigt werden kann, zeigt Kleutgen auch rationell-theologisch [2]. Einmal sollen wir mit dem hl. Augustin in solch zufälligen Angaben der Schrift einen mystischen Sinn erforschen. Welche tiefe Bedeutung erhalten nach der Auslegung des Völkerapostels die Erzählungen von Ismael und Isaak, Esau und Jakob! [3]

Dann mögen wir immer bedenken, wie Gott in seiner Herablassung zu den Menschen menschlich redete, besonders da er uns den Unterricht durch andere Menschen ertheilen wollte. In menschlichen Formen bietet uns Gott seine Lehren und Ermahnungen an, in menschlichen Formen redet er zu uns in den geschichtlichen Büchern, in den apostolischen Briefen. Darum die scheinbar bedeutungslosen Notizen, die kurzen Nachrichten, Grüße u. dgl.

Chrismann bringt in ganz unrichtiger Weise die Lehre von der Inspiration mit der Glaubensregel in Zusammenhang [4]. Die Grundfrage ist nicht, welche Glaubensregel aus dem Inspirationsbegriff folge, sondern umgekehrt, welcher Inspirationsbegriff hinreicht, um die göttliche Glaubwürdigkeit der Schrift zu begründen.

Wie diese Glaubwürdigkeit auch bei einer Beschränkung des Inspirationsbegriffes auf Antrieb und wirksamen Beistand bestehen könne, gibt auch Kleutgen nicht an. Es dürfte aber selbst diese uneigentliche Offenbarung genügen, um ein Glaubwürdigkeitsurtheil zu ermöglichen.

§ 3.

Newman.

Literatur: 1. The Nineteenth Century, Febr. 1884. Ein Artikel: On the inspiration of Scripture (ins Französische übersetzt in Le Correspondant, 1884, livr. 25. mai). — 2. La Controverse et le Contemporain, Déc. 1884 et Janv. 1885, ein Artikel von *P. Brucker*, l'Étendue de l'inspiration des livr. s. — 3. Ein Postscriptum des Cardinals.

In etwas modificirtem Sinne erscheint die Beschränkung der Realinspiration auf die Glaubenslehren bei dem glänzenden Lichte der wieder aufblühenden englischen Kirche, bei Cardinal Newman.

Derselbe schrieb einen Artikel über die Inspiration, um dem neuerdings von M. Renan erhobenen Einwurfe zu begegnen, die Katholiken seien ver-

[1] Thom. II. II. q. 1. a. 6. ad 1. [2] Theologie der Vorzeit I. 69. n. 39.
[3] Röm. 9, 7—14. Gal. 4, 22—31. [4] Kleutgen a. a. O. S. 65. n. 36.

pflichtet, die Behauptungen der Bibel gläubig anzunehmen, welche den Resultaten der modernen Wissenschaft widersprechen. Nachdem er dem kirchlichen Lehramt die alleinige Competenz in diesen Fragen zuerkannt, gibt er als dogmatisch verbindliche Lehre an: 1) Die Schrift hat göttliche Autorität und ist inspirirt in Glaubens- und Sittenlehren; 2) Die Interpretation der Schrift steht allein der Kirche zu[1].

Die erste These entwickelt Newman mit der Frage, in welchem Sinne (in what respect) die heiligen Bücher inspirirt seien. Er antwortet, nicht in jeder Beziehung; vielmehr wird die Inspiration im Tridentinum und Vaticanum bloß auf die res fidei et morum bezogen[2]. Keineswegs will aber der Cardinal die Inspiration beschränken im Sinne Lenormants, Holdens u. s. w. Auch die Geschichtserzählung gehöre in den Bereich göttlicher Offenbarung, weil überall die Vorsehung und evangelische Oekonomie zu erkennen sei, weil auch die Geschichte Gottes Absichten offenbar mache[3].

Was Newman von der Inspiration ausgeschlossen wissen will, sind sogen. obiter dicta der Schrift, einzelne zufällige Bemerkungen, Sätze, Glieder von Sätzen, welche ein historisches Factum berühren, ohne aber mit dem Glauben in Verbindung zu stehen[4]. Solche obiter dicta wären die Mittheilung im Buche Judith, daß Nabuchodonosor König von Ninive gewesen, der Bericht über den in Troas zurückgelassenen Mantel. Diese nichtinspirirten Theile der Schrift können sich ferner nie, wie das in den Concilsdecreten der Fall ist, auf dogmatische Fragen beziehen.

Trotz dieser näheren Erläuterungen bleibt die Meinung des Cardinals dunkel, um so mehr als der Anfang der Nr. 11 des Artikels vermuthen läßt, die Inspiration erstrecke sich nicht auf die naturwissenschaftlichen, physikalischen, astronomischen und anthropologischen Wahrheiten der Bibel.

Aehnliche Gedanken wie bei Newman finden sich auch im Bulletin critique IV. 63 und bei Faye in dessen Werk „Sur l'origine du monde". Auch diese Beschränkungstheorie fand sogleich ihre zahlreichen Gegner und zwar um so mehr, als man sie zuerst mit der Ansicht Lenormants identificirte.

Gegen Newman trat auf D. Healy in der Zeitschrift „Irish Ecclesiastical Record", für ihn D. Walworth in „Catholic World". Vielfachen irrigen Auffassungen seiner Ansicht trat der Cardinal entgegen in seinem Postscriptum, dem er den Titel gab: „What is of obligation for a catholic to believe concerning the inspiration of the canonical Scriptures." P. Brucker im Controverse stellte Newman gegenüber auf:

---

[1] L. c. art. n. 8 und 9.

[2] n. 13: Accordingly four times does the Tridentine Council insist upon „faith and morality" as the scope of inspirend teaching . . . In like manner the Vatican Council pronounces the Supernatural Revelation consists „in rebus divinis" and in contained in „libris scriptis et sine scripto traditionibus". [3] L. c. n. 13.

[4] Eine Definition dieses Begriffes gibt Newman n. 26 des Artikels: By obiter dicta in Scripture I also mean such statements as we find in the book of Judith, that Nabuchodonosor was king of Ninive. In seinem Postscriptum gibt Newman die Erklärung von obiter dicta als: des phrases, des membres de phrases, ou des propositions concernant de pures matières de fait qui ne se rapportant pas à la foi ni à la morale peuvent dans violence être attribuée à l'élement humain dans les compositions de l'Ériture. p. 44. § 3. Cf. Controverse, Janv. 1885, p. 121.

1) Die Frage nach dem nothwendigen Umfang der Inspiration ist nur zu lösen auf positiv-dogmatischem Standpunkt, auf Grund der Kirchenlehre und Tradition.

2) Die kirchlichen Entscheidungen beschränken nicht, wie Newman meint, die Inspiration auf die Glaubenswahrheiten, sie erklären sich vielmehr im Gegentheil für eine durchgängige Realinspiration.

3) Die Tradition spricht entschieden gegen die neue Lehre.

Auch Crets[1] und Schmid[2] widmen der Widerlegung der Ansicht längere Untersuchungen. Eine Differenz zwischen beiden herrscht nur in einzelnen Beweismomenten. So bestreitet Crets wie Brucker die praktische Unmöglichkeit, im Sinne der Beschränkungstheorie zwischen inspirirten und nichtinspirirten Bestandtheilen der Bibel zu scheiden; Schmid wie schon Newman weisen auf das Urtheil der Kirche hin. Gleichwohl scheint Schmid die fragliche Lehre unhaltbar, einmal aus dem rationell-theologischen Grunde, weil Gott den Menschen ein Buch in die Hand geben wollte, das nicht bloß für die religiöse Belehrung brauchbar wäre, sondern auch in seiner Verwendung nicht allzu große Schwierigkeiten durch abstrakte Lehren bereiten sollte; dann besonders aus dem positiv-dogmatischen, der lauten Stimme der Tradition.

Schmid kritisirt noch eine andere in jenem Artikel vorkommende Sondermeinung des Cardinals[3]. Derselbe redet nämlich von einem zweifachen Sinne der Heiligen Schrift, insofern man zwischen dem von Gott beabsichtigten Sinn und dem Gedanken des Hagiographen unterscheiden müsse[4]. Dem gegenüber meint Schmid, im allgemeinen müsse man an der Ueberzeugung festhalten, die heiligen Schriftsteller hätten beim Niederschreiben des inspirirten Textes dieselben Gedanken intendirt, wie der Heilige Geist; das gebe auch Newman zu, wenn er sowohl die Schrift als auch die Schriftsteller inspirirt sein läßt. An einzelnen Stellen könne aber nichtsdestoweniger der Text in höherm Grade inspirirt sein, insofern der Hagiograph den Gedanken Gottes nicht in seiner ganzen Tiefe auffassen konnte. Als Sinn habe alsdann nur jener Gedanke zu gelten, den Gott in die Worte hineinlegte. Noch mehr wäre dieser Grundsatz zu betonen, wenn der Hagiograph einen ganz und gar von Gottes Gedanken verschiedenen Sinn mit den Worten verbinden würde. In diesem Falle wäre unumwunden einzuräumen, soweit die Abweichung sich erstreckt, ist das Buch, aber nicht der Hagiograph inspirirt (Is. 11, 49 ff.).

§ 4.

Die katholische Tübinger Schule.

Literatur: 1. Theol. Quartalschrift, 1820, S. 387—411; 1821, S. 230—261. 615—655. Ein Artikel von Drey. — 2. Dessen Apologetik, Mainz 1838, S. 204 ff. — 3. Ebendessen Artikel „Inspiration" in der 1. Aufl. des Freiburger Kirchenlexikons. — 4. Kuhn, Einleitung in die Dogmatik, 1859, S. 9 ff. — 5. Aberle-Schanz, Einleitung ins Neue Testament, 1877. — 6. Schanz, Apologie II. S. 318 ff.

Es ist das Charakteristische der katholischen Tübinger Schule, das anthropologische Moment des Christenthums überhaupt, das des Inspirationsbegriffes

[1] L. c. p. 257—333. Dagegen Schanz II. 339. [2] Innsbr. Ztschr., 1886, S. 150 ff.
[3] Ebend. S. 233 ff. [4] Cf. Annal. de phil. chrét. p. 66.

im besondern schärfer zu betonen und der mechanischen Auffassung eine tiefere, lebensvollere, dem Wirken des Heiligen Geistes mehr entsprechende entgegenzustellen. Vor allem tritt bei jenen Theologen das Bestreben hervor, die Inspiration aus der historischen Entwicklung, aus dem Offenbarungsorganismus heraus zu begreifen und sie in der Einheit der Geisteswirkungen aufzufassen. In diesem Betrachte zeigt die Schule leise Berührungspunkte mit der Schleiermacher'schen Richtung und tritt in vielleicht vortheilhaften Gegensatz zur nachfolgenden scholastischen Bestimmung der Inspiration.

Am ausführlichsten entwickelt Drey seine Ansicht in dem erwähnten Artikel der Quartalschrift. Grundlage des Begriffes ist ihm „die wirksame Verbindung zwischen Gott und den Menschen", wie sie in den Vorstellungen des Alten Testamentes, denen er rationalisirend die Anschauungen des Heidenthums gegenüberstellt, wie sie ferner in den Geisteswirkungen des Christenthums hervortritt. Von der geschichtlichen Betrachtung der Inspiration kommt er zur Feststellung seines eigenen Begriffes, indem er die Inspiration unterscheidet sowohl von der äußern Offenbarung Gottes im Wunder als auch von der natürlichen Entstehungsweise der Gedanken[1].

Vor allem macht Drey gegen die mechanische Anschauungsweise, als ob die Inspiration in der Eingebung schon fertiger Gedanken bestehe, seine eigene, die productive Mitthätigkeit der menschlichen Geisteskräfte vielleicht zu scharf betonende Ansicht geltend und entwickelt die allgemeinen Grundsätze der Inspiration, es müsse die göttliche Einwirkung auf irgend ein Vermögen des Menschen gerichtet sein, dieses anregen; diese durch Inspiration bewirkte Thätigkeit der Geisteskraft folge den natürlichen Gesetzen; die göttliche Einwirkung bestehe in der Erhöhung des natürlichen Vermögens. Ueber das Verhältniß der Inspiration zum Bewußtsein des Inspirirten bemerkt er: Die Einwirkung Gottes selbst auf uns ist kein Gegenstand der Wahrnehmung in unserm Bewußtsein, aber es ist ein Princip in uns, wonach wir aus den bewußten Veränderungen gewiß werden, daß Gott unsern Geist berührt hat.

Diese Grundsätze wendet dann unser Verfasser auf die concreten Erscheinungsweisen der Inspiration an und unterscheidet nach diesem weitesten Sinne des Wortes:

1) Die Inspiration des zur Erkenntniß höherer Wahrheiten Erleuchteten — Inspiration im weitesten Sinne.

2) Die Inspiration des Propheten, im engern Sinne des Wortes als Vorausverkündigers göttlicher Wahrheiten.

3) Die Inspiration des zur Tugend und Gottseligkeit Erweckten — gewöhnlich Gnade schlechthin genannt.

4) Die Inspiration des gottbegeisterten Lehrers in Rede und Schrift — die Inspiration der Apostel und Hagiographen.

Hier schlägt vor allem diese letztere ein, wobei sich gleich die eigenthümliche Auffassung zeigt.

Drey bekämpft nämlich mit Recht „die auf der protestantischen Vorstellungsart von der Schrift als alleiniges Ueberlieferungsmittel der christlichen

[1] Die Definition von dieser „Inspiration" ist bereits oben in der Einleitung (§ 1) mitgetheilt.

Offenbarung" beruhende Scheidung der Inspiration der Schrift und der mündlichen Rede der Apostel. Im Lehrvortrag bedurften sie doch ebenfalls einer göttlichen Einwirkung. Bei Feststellung des Begriffes ist ferner die Inspiration der Apostel und der aus dem Alten Testament bekannten Männer, wie Moses und der Propheten, zu unterscheiden. Letztere erhielten ihre Offenbarungen durch innere geistige Einwirkung, die Apostel durch unmittelbaren Verkehr mit Christus.

Haben nun die Apostel nur das, was sie von Jesus gehört, an ihm gesehen und beobachtet, auf mündlichem oder schriftlichem Weg der Welt verkündet, so könnte es scheinen, fährt Drey weiter, daß keine besondere übernatürliche Hilfe mehr nothwendig war. Nach eingehender Untersuchung kommt derselbe zu dem Schlusse: Eine, nach seinem Sprachgebrauch wirkliche, Inspiration oder Eingebung des Inhalts ist weder zum Behalten noch Verstehen noch zum äußern Vortrag *wesentlich* nothwendig; es genügt, anzunehmen, die göttliche Hilfe bei Uebermittlung der Offenbarung, speciell durch die Schrift = Schriftinspiration, bestand in einer fortdauernden, besondern göttlichen Leitung, in einem außerordentlichen göttlichen Beistand, der in einzelnen Fällen zwar wirkliche Inspiration = innere Offenbarung sein konnte, gewöhnlich jedoch nur jede Entstellung von Christi Lehre zu verhüten im Stande war.

Mit bitterer Ironie zieht unser Apologetiker gegen diejenigen zu Felde, welche glauben, die Schriften der Apostel würden kein Wort Gottes enthalten, wenn ihr Inhalt nicht unmittelbar von Gott eingegeben wäre. „Sonderbar! War denn das kein Wort Gottes, das die Apostel täglich und aller Orten und viele Jahre lang mündlich predigten, ehe es ihnen einfiel (!), auch darüber zu schreiben? Jene erste Gemeinde von Jerusalem und die andern alle, überhaupt die ersten Christen hörten also nur das Wort der Apostel, kein Wort Gottes; dies ward es erst, als sie es geschrieben lasen? Oder will man, wie man unter obiger Voraussetzung muß, annehmen, die Apostel seien auch beim Reden inspirirt worden, so mußten sie, damit ihre Reden Wort Gottes würden, jedesmal inspirirt werden, so oft sie den Mund öffneten zu reden, und mußten es jedesmal von neuem werden, wenn sie das schon neunmal Vorgetragene zum zehnten Male vortrugen?"

Ebenso nachdrücklich, wie hier die Offenbarungsinspiration und die Scheidung von Rede- und Schriftinspiration, weist Drey die Verbalinspiration zurück. In der That mußte er auch diese mechanische Vorstellungsart mit noch größerer Schärfe bekämpfen, nachdem er auch die mechanische Eingebung der Gedanken in überzeugender Weise als unstatthaft verworfen hatte. „Sollte man . . . nicht zu der Einsicht gekommen sein, daß es uns Christen doch eigentlich um die Wahrheit aus Gott und *nicht* um Worte Gottes (die es im strengen Sinne genommen gar nicht gibt) zu thun sei; daß die Apostel von Christus mit der Wahrheit aus Gott zugleich auch schon die Worte zu ihrer Bezeichnung erhielten, die sie ja doch ohne neue Dictatur wieder geben konnten so schriftlich wie mündlich; daß endlich die Vergötterung von Buchstaben auch unter die Arten von falscher Verehrung gehöre, wogegen zu protestiren ist?"

Ja selbst ein besonderer Antrieb zum Schreiben war nicht mehr nöthig! „War denn nicht Christus mit diesem besondern Auftrage gekommen, hatte er denselben nicht mit der ihm beiwohnenden Vollmacht den Aposteln schon vorher ertheilt, indem er sie sandte, wie er selbst vom Vater gesandt war?"

Auch bei Kuhn erscheint die Inspiration = innere Offenbarung eingegliedert in den allgemeinen Begriff göttlicher Offenbarung, die als äußere Manifestation Gottes in Natur und Wunder und als innere Einwirkung in der Inspiration hervortritt[1]. Dasselbe Verhältniß besteht in der eigentlichen, speciellen Offenbarung, indem die Inspiration der alttestamentlichen Propheten sich an die äußere Erscheinung und Bezeugung Gottes anknüpft, wie diejenige der Apostel an die Erscheinung Christi. Wie Drey, bekämpft auch Kuhn die Vorstellung, als ob bei der göttlichen Einsprache alle geistige Selbstthätigkeit aufhöre und in rein mechanischer Weise die Gedanken eingegeben würden[2].

Es folgen noch interessante Notizen über diesen Begriff der Inspiration im allgemeinen, hierher gehören besonders seine Bestimmungen über die apostolische Inspiration; sie besteht: 1) in der lebendigen Vergegenwärtigung der ihnen von Christus mitgetheilten Wahrheiten, 2) in der vollständigen Aufschließung derselben.

In klarer, überzeugender Weise parallelisirt Kuhn die apostolische Inspiration mit dem der Kirche verliehenen Beistande[3].

Ganz im Sinne der kirchlichen Lehre behandelt der große Theologe die theologische Erkenntnißlehre. Quellen der christlichen Wahrheit sind Schrift und Ueberlieferung zusammen mit der göttlichen Heilsanstalt. Eine schriftliche Aufzeichnung seiner Lehre hat Christus weder selbst vollzogen noch seinen Jüngern anbefohlen[4]; die später entstandenen Schriftdenkmale des Neuen Testamentes sind bloß gelegentlich und zu speciellen Zwecken verfaßt worden[5]. „Waren die Apostel von Christus nur beauftragt, das Evangelium, wie er selbst gethan, mündlich zu verkündigen und ihren Beruf darin zu erkennen, so schließt dies natürlich nicht aus, daß es dem Willen Gottes gemäß und auf Antrieb des Geistes geschah, wenn sie in Ausführung ihres Lehrberufes nun auch zu dem nächst gangbaren Mittel der Gedankenmittheilung durch Schriften ihre Zuflucht nahmen.“[6] Von einer Gegenüberstellung von Rede- und Schriftinspiration weiß auch Kuhn nichts: Daß die Schriften der Apostel, wenn solche in Sachen des Evangeliums von ihnen verfaßt und in ihrer Integrität auf uns gekommen sind, als heilige, vom göttlichen Geist inspirirte Schriften anzusehen sind, bedarf keines Beweises. Ob sie sich mündlich oder schriftlich über das Evangelium aussprechen, macht keinen Unterschied[7].

Das mystisch angehauchte Schriftchen von Staudenmaier, „Der Pragmatismus der Geistesgaben“[8], bietet für meinen Zweck keinerlei Ausbeute. In seiner „Christlichen Dogmatik“ definirt derselbe zwar die Heilige Schrift als das auf göttliche Eingebung hin niedergeschriebene Wort Gottes, als höhere Offenbarung an den Menschen[9], erwähnt aber späterhin bloß die menschliche Autorschaft derselben. Obwohl Christus den Aposteln bloß Auftrag gegeben zur mündlichen Verkündigung der Lehre, so war doch die Belehrung durch die Schrift nicht ausgeschlossen, „vielmehr stand die letztere einerseits in der freien Wahl der Apostel und Jünger, wie es anderntheils durch Umstände und Bedürfnisse nahegelegt werden konnte. Und so entstanden durch beides zugleich

---

[1] A. a. O. S. 8. [2] A. a. O. S. 9. [3] A. a. O. 12 f.
[4] A. a. O. S. 28 f. [5] A. a. O. S. 30 f. [6] A. a. O. S. 34.
[7] A. a. O. S. 105. [8] Tübingen 1835. [9] A. a. O. I. S. 16.

im apostolischen Zeitalter nach und nach mehrere schriftliche Denkmale, die wir die Schrift des Neuen Testamentes nennen."

Was Drey und Kuhn speculativ zu erfassen strebten, dasselbe Princip vertritt Aberle-Schanz auf exegetischem Standpunkte.

Um die heiligen Schriften aus ihrer Entstehungsweise zu begreifen, geht Aberle aus[1] von der Anordnung des Herrn: Christus habe unter den verschiedenen Wegen, seine Lehre zu übermitteln, den der mündlichen Ueberlieferung gewählt. Doch habe der Befehl des Herrn als affirmatives Gebot nicht unter allen Umständen verpflichtet; es sei die Möglichkeit einer schriftlichen Verkündigung nicht ausgeschlossen gewesen, ohne daß es aber von der Willkür der Apostel abhing, den vom göttlichen Stifter vorgezeichneten Weg zu verlassen. Genügender Grund für die Apostel, den Weg der schriftlichen Mittheilung zu wählen, sei gewesen entweder die Erlaubniß einer dem Herrn gleichstehenden Autorität, also des Heiligen Geistes, und zwar in förmlicher Offenbarung, oder ein Nothfall; letzterer Begriff sei kein streng einheitlicher, vielmehr verschiedener Steigerung fähig, wie auch thatsächlich schon minder schwerwiegende Gründe, z. B. bei dem epistolaren Theil des Neuen Testamentes, Rücksichten der Dankbarkeit, des Anstandes u. s. w. als Nothfall galten[2].

Die Abfassung der heiligen Schriften stellt sich auf diesem Standpunkt als „immer nur von äußeren Umständen bedingt dar; ihre Entstehungsweise ist etwas Zufälliges". Doch will Aberle auch den göttlichen Factor zu seinem Rechte kommen lassen. Ueber dem menschlichen Wollen walte ein höherer Wille, welcher ersteres für seine Zwecke benützt; das gelte nicht bloß von allen historischen Dingen, nach der Lehre der Kirche ist es sogar ausdrücklich bestimmt, daß die heiligen Bücher unter Einwirkung des Heiligen Geistes geschrieben sind. Als ausgemacht hält Aberle den divergirenden Ansichten der Theologen gegenüber, daß die Inspiration, soweit sie nicht in Verzückung, wie bei der Apokalypse, stattgefunden, nicht wesentlich verschieden sei von der Gnadenwirkung, welche die menschliche Freithätigkeit nicht aufhebt, und daß sie sich nur in der Richtung bethätigt habe, daß die heiligen Autoren von jedem Irrthum bezüglich der Opportunität des Schreibens einerseits und des Inhalts ihrer Schriften andererseits freigeblieben seien. Die Inspiration ist ferner nicht eine solche Wunderthätigkeit, daß die äußeren und natürlichen Bedingungen der schriftstellerischen Thätigkeit aufgehoben wurden. Das Formelle der Schrift sei vielmehr der deutliche Beweis, daß die Apostel eben nur leisteten, was sie nach ihrer subjectiven Befähigung leisten konnten. Auch der äußere Anlaß ist nur mittelbar vom Heiligen Geist bewirkt, insofern die besonderen Verhältnisse durch höhere Fügung einen natürlichen Anreiz zum Schreiben enthielten. Dadurch sei weder der Heilige Geist in Abhängigkeit gekommen von den freien Entschlüssen der Menschen bezüglich seiner inspirirenden Wirksamkeit, noch seien jene Entschlüsse auf einen unmittelbaren, necessitirenden Einfluß von oben zurückzuführen[3].

Nicht minder stellt Aberle die Schriftinspiration dem zur Predigt verliehenen Charisma an die Seite; es bildet also auch für ihn das Princip der Apostolicität ein Kriterium für die Inspiration einer Schrift[4].

---

[1] Einleitung ins Neue Testament S. 7. § 3. [2] A. a. O. § 4.
[3] Vgl. a. a. O. § 5. S. 14. 15. [4] Vgl. a. a. O. § 58. S. 268.

Rohling bemerkt zu Aberle's Einleitung, und seine Worte mögen diese Betrachtung abschließen[1]: „Nach Andeutungen des Herrn Dr. Schäfer im Literarischen Handweiser Nr. 270 fand man, daß Aberle den göttlichen Charakter der Heiligen Schrift nicht genügend zu seinem Rechte kommen lasse. Das vorliegende Buch zeigt indessen, daß die katholische Intention Aberle's unantastbar dasteht . . . Jedes Blatt gibt Zeugniß, daß die kirchliche Anschauung von der Göttlichkeit der heiligen Bücher auch Aberle's tiefe Ueberzeugung war . . . Wenn es S. 179 heißt, daß die heidnische Wissenschaft den hl. Paulus abstieß, und 1 Kor. 1, 26 ff.; 2, 6 ff. als ‚schroffe Aeußerungen' über jene Wissenschaft bezeichnet werden, so glaubte man wohl mit Unrecht, Aberle habe damit diese Aeußerungen als unrichtig qualificiren wollen."

4. Schanz knüpft an diese Resultate an und bekämpft vor allem jene Theorie, welche die Entstehung der heiligen Schriften loslösen will von den geschichtlichen Verhältnissen[2]. Es gehöre nicht zum Wesen der Inspiration, daß entweder die heiligen Schriftsteller der Kirche ihre Inspiration kundgethan oder die Kirche eine besondere Offenbarung darüber erhalten haben müsse. „Der Zusammenhang der schriftstellerischen Thätigkeit mit der apostolischen Berufsthätigkeit" lasse zugleich die höhere Oekonomie des Neuen Testamentes erkennen. Es sei nicht Zufall, daß nur zwei Apostel Evangelien schreiben; aber der Grund liege nicht darin, daß die anderen das Charisma der Inspiration nicht hatten, sondern weil nach der göttlichen Providenz in dem ihnen angewiesenen Wirkungskreise das Bedürfniß, das apostolische Charisma in der Schrift zum Ausdruck zu bringen, nicht vorlag[3]. Doch läßt Schanz den Antrieb zum Schreiben nicht in den äußeren Verhältnissen allein aufgehen: „Hatten die Apostel vom Herrn nur den Auftrag zur Predigt, so konnten sie nur durch einen doppelten Impuls, einen äußern und innern, zur Abweichung von dieser Vorschrift bewogen werden."[4]

Der Beschränkung der göttlichen Einwirkungsthätigkeit glaubt Schanz besonders das Wort reden zu müssen; doch zeigen seine Aeußerungen ein gewisses Schwanken.

So befürwortet Schanz die Theorie Newmans, Lenormants[5], Cliffords u. s. w. „Vom apologetischen Standpunkt aus braucht man hierin nicht allzu ängstlich zu sein."[6] Doch will er nicht die Consequenzen einer scharfen Scheidung von inspirirten und nichtinspirirten Theilen ziehen, aber auch nicht das andere Extrem vertreten. Es sei ja theoretisch sehr leicht zu sagen, daß alles in der Schrift mit Glauben und Sitte zusammenhänge, auch praktisch sei dies durchführbar, wenn man den Unterschied zwischen directer und indirecter Glaubenslehre gelten lasse und Grade der Inspiration annehme. Auch das Tridentinum und Vaticanum mache diese Unterscheidung.

Es dürfte aber nicht recht klar erscheinen, wenn Schanz aufs nachdrücklichste betont, er wolle nicht sagen, daß die heiligen Schriftsteller in nebensächlichen Dingen eines Irrthums überführt werden können, sondern nur, daß sie in derartigen profanwissenschaftlichen, hauptsächlich historischen und naturgeschichtlichen Dingen die Gewähr häufig ihren Quellen überlassen (also bloß

[1] Innsbr. Ztschr., 1878, S. 368. [2] Apol. II. 325. 326. [3] Ebd. II. 327.
[4] Ebend.
[5] Wie verschieden die Anschauungen voneinander, vgl. oben S. 175 ff. und 184 ff.
[6] A. a. O. S. 340.

subjective Irrthumslosigkeit?) und nach der allgemeinen Volksanschauung schreiben könnten. Wer sich dagegen verwahren zu müssen glaubt, daß Gott unrichtige chronologische Angaben veranlaßt habe, zeige schon, daß sein Inspirationsbegriff nicht ausreicht. Denn hat sie Gott, weil sie gleichgiltig sind, nicht corrigirt, so sei nur gekünstelter dasselbe ausgesprochen. Für die Aufnahme des überlieferten positiven Stoffes könne die Inspiration nicht in gleich strengem positiven Sinne gefaßt werden. Der religiöse Zweck, um den es sich bei den heiligen Schriftstellern allein handelt, würde dadurch ebenso erreicht. Eine concrete Anwendung dieser Grundsätze sei allerdings mit Schwierigkeiten verbunden, nur unzweifelhafte Resultate der Wissenschaft können den Exegeten veranlassen, von der herkömmlichen Auslegung dieser nicht zum Glauben und der Sitte gehörigen Aussprüche abzuweichen[1]. Doch müsse die Exegese von den sicheren Ergebnissen, besonders der Geologie, der Astronomie, Kenntniß nehmen. Etwas dunkel scheint hier wieder die Beziehung auf die oben entwickelte Lehre des hl. Thomas, indirect gehöre zum Glauben, wenn aus dessen Läugnung etwas Glaubenswidriges folgen würde. Schanz scheint daraus zu schließen, man dürfe hinsichtlich solcher Angaben der Schrift ohne Gefahr der Häresie eine falsche Meinung haben, ehe es ausgemacht sei, daß daraus etwas Glaubenswidriges folge. Thomas scheint aber schon vorauszusetzen, daß die Schrift in allen Punkten irrthumslos sei; bezüglich der Schriftwahrheiten kann also eine solche Fragestellung, ob etwas wahr oder unwahr sei, gar nicht mehr Platz greifen[2]. Auch das Citat aus Bellarmin in dem bekannten Briefe von Foscarini scheint in diesem Sinne zu fassen zu sein.

Uebrigens gesteht Schanz zu, im großen und ganzen habe die Schrift durch die neuesten naturwissenschaftlichen und archäologischen Forschungen an Glaubwürdigkeit und Ansehen gewonnen[3].

Die Einzeluntersuchungen über die Inspiration faßt Schanz systematisch zusammen in einer Begriffsbestimmung, die aber ebenso im Sinne strenger als freierer Auffassung gedeutet werden kann:

„Inspiration ist als eine *positive Einwirkung* Gottes auf die heiligen Schriftsteller *für alle Theile ihrer Bücher aufzufassen*. Als positive Einwirkung erscheint sie, insofern sie im Willen Gottes, die *religiösen* Wahrheiten (bloß religiöse, oder ist dieser Ausdruck pars pro toto?) als göttliche Wahrheiten den Menschen mitzutheilen, wurzelt und sich äußert in dem Antriebe des menschlichen Willens zur Aufzeichnung dieser Wahrheiten und in der Unterstützung des menschlichen Denkvermögens beim Niederschreiben derselben. Diese besteht negativ in der Bewahrung vor Irrthum und positiv in der Einflößung der zu offenbarenden Wahrheiten. *Hand in Hand* damit gehen die besonderen Veranstaltungen der göttlichen Vorsehung, welche die äußere Veranlassung zur Abfassung der dem göttlichen Willen entsprechenden Schriften gaben. Was aber den Umfang der Inspiration betrifft, so ist daran festzuhalten, daß die ganze Heilige Schrift das Wort Gottes enthält, *aber doch nicht alle Theile in gleich unmittelbarer Weise*. Jedenfalls ist für alle Theile als *Minimum die Irrthumslosigkeit* zu fordern, welche nur *aus göttlichem Beistand und göttlicher Einwirkung* zu erklären ist.“[4]

---

[1] A. a. O. S. 340. 341. [2] Apologie I. 282 f. [3] Ebd. II. 343. [4] Ebd.

Dritter Artikel.

Die gegenwärtig vorherrschende Auffassung des Begriffes.

Neben den erwähnten, durch Oppositionsstellung mehr oder minder zu extremen Auffassungen des Begriffes getriebenen Lehrrichtungen steht und geht diejenige Anschauung, welche die Traditionen des christlichen Alterthums und Mittelalters mit größter Treue in steter Continuität fortpflanzt und, wie sie stets einzelne Vertreter gefunden, so auch heute die Herrschaft gewonnen hat. Von der unmittelbar vorausgehenden Richtung, insbesondere der Tübinger Schule, in Princip und Methode einigermaßen verschieden, suchen die Vertreter derselben weniger nach positiven und negativen Inhaltskriterien der Schrift selbst als auf Grund der Traditionszeugnisse in positiver und speculativer Methode[1] den Inspirationsbegriff zu bestimmen und bekennen sich vor allem ohne Scheu für die Annahme einer schlechthinigen Irrthumslosigkeit der Schrift. Da sich diese Anschauung vorzugsweise bei Theologen der Spät- und Neuscholastik findet, so könnte man in zwei Abtheilungen die ganze Entwicklung zergliedern; allein da die Ansichten beider Kategorien nicht principiell voneinander unterschieden sind, so werden sie einheitlich zusammengestellt. Marchini, Liebermann und Perrone (§ 6) bilden den Uebergang aus der alten in die neue Scholastik. Bei den ersten Theologen dieser Richtung finden sich nur sporadische Angaben, erst später, besonders seit Serarius, erscheint der Begriff in Form einer logischen oder descriptiven Definition. Es genüge auch hier, die hervorragendsten Theologen skizzirt zu haben, da wesentlich neue Momente zu dem einmal aufgestellten Begriff selten hinzukommen.

§ 1.

Bellarmin.

1. Cardinal Robert Bellarmin antwortete auf die wiederholten Angriffe der Protestanten, besonders der Calvinisten, die Maccabäerbücher können keine canonische Autorität beanspruchen, weil sie nach Angabe ihrer Verfasser ohne göttliche Einwirkung geschrieben worden seien: diese Consequenz ergäbe sich nur aus ihrem unrichtig vorausgesetzten Inspirationsbegriffe. Gott sei zwar Auctor aller heiligen Bücher, aber nicht in derselben Weise[2]. Die Propheten seien durch göttliche Offenbarungen belehrt worden, der Beistand des Heiligen Geistes habe sie vor Irrthum bewahrt. Die Historiker jedoch er-

[1] Besonders auf Grund der dogmatischen Formel: Deus est *auctor* Script. Sacr., im Sinne von „Verfasser" der Heiligen Schrift. Da man nun von Gott nicht eigentlich als von dem Verfasser reden kann, und die Deutung dieses Wortes auctor immerhin eine relative und respective bleibt, so ist vorzuziehen, den Terminus (auctor) beizubehalten.

[2] De Verb. Dei lib. I. c. 14. n. 4 (5). Ebenso De Concil. auct. lib. II. c. 12: . . . Quod tamen non sic intelligendum est, quasi semper scriptores sacri novas revelationes habuerint et scripserint ea, quae antea ignorabant: constat enim Evangelistas Matthaeum et Joannem scripsisse ea, quae viderunt; Marcus et Lucas ea, quae audierunt . . . Ferner l. c. n. 3. de Concil. auct. lib. XII. c. 14. n. 5.

hielten nicht immer Offenbarungen, wohl aber schrieben sie auf Antrieb des Heiligen Geistes das, was sie gesehen oder gehört hatten, auf und wurden durch Assistenz vor Irrthum bewahrt.

Auch an anderen Stellen betont der große Theologe, wie zum Wesen der Inspiration Offenbarung der mitzutheilenden Wahrheiten nicht gehöre, wohl aber Antrieb und Beistand des Heiligen Geistes. Diese Anschauung deckt sich vollends mit der von Lessius erläuterten zweiten These.

2. Die Parallele zwischen der Schriftinspiration und dem unfehlbaren Beistande der Kirche führt Bellarmin zu näheren Bestimmungen des fraglichen Punktes. Die heiligen Schriftsteller bedurften zur Aufzeichnung nicht großer Anstrengung, tiefern Nachdenkens, wie die Organe des kirchlichen Lehramtes. In der Schrift findet sich kein Irrthum, möge es sich handeln um Glaubens- oder Sittenlehren, möge etwas Allgemeines und der ganzen Kirche Gemeinsames oder etwas Besonderes, das sich auf einen einzelnen Menschen bezieht, behauptet werden [1].

Nicht aber sind die kirchlichen Entscheidungen in diesem absoluten Sinne unfehlbar. Eigenthümlich klingt Bellarmins Ansicht, in der Schrift seien nicht bloß die Gedanken, sondern auch die Worte Gegenstand des Glaubens. Denn nichts ist überflüssig und unrichtig in der Schrift [2].

3. Die Heilige Schrift ist inspirirt bis in das einzelne; die Läugnung durchgängiger Realinspiration sei Häresie [3].

§ 2.

Suarez.

1. Wie Bellarmin oft für die extreme, per defectum fehlende Richtung angerufen ward, so Suarez für die Verbalinspiration. In der That scheint sie Suarez zur Regel zu machen; er führt die gewöhnlichen Argumente für dieselbe an und findet als unterscheidendes Merkmal zwischen Schriftwort und kirchlicher Lehrentscheidung, daß sich in der Bibel kein Buch finde, dessen Worte nicht größtentheils von Gott eingegeben worden sind [4]. Aber bald nach dieser Erklärung weist Suarez eine solche Ansicht ab. Freilich ist in diesen Worten die Verbalinspiration mit der Offenbarungsinspiration zusammengestellt und so der eigentliche Fragepunkt zurückgedrängt.

Suarez erläutert nämlich die bereits citirten Worte, nicht bloß der Sinn, sondern auch die Worte sind eingegeben, in folgender Weise [5]. In zweifachem

---

[1] L. c. n. 6.

[2] . . . in Scriptura non solum sententiae, sed etiam verba omnia et singula ad fidem pertinent. Credimus enim nullum esse in Scriptura frustra aut non recte positum . . . L. c. n. 7.

[3] De Verbo Dei lib. I. c. 7, 16: Qui in ipsis B. Pauli epistolis aliisque sacris ac divinis libris non omnia scripta esse volunt dictante Spiritu Sancto, sed aliqua interdum sola prudentia et ratione humana duce, haereticum habendum esse.

[4] Disput. 5. sect. 3. n. 4 — de fide theologica — und n. 5. Est Scriptura instinctu Spiritus Sancti scripta dictantis non tantum *sensum*, sed etiam *verba*.

[5] L. c. n. 5: . . . Non videtur autem necessarium, etsi eruditi quidam recentiores id contendant, ut semper dictentur verba hoc peculiari modo. Quando enim auctor canonicus scribit aliquid, quod secundum se humanum est et subjacet

Sinne kann es verstanden werden, die einzelnen Worte seien vom Heiligen Geiste, nämlich entweder durch besondern, vorausgehenden Antrieb oder bloß durch Assistenz und Ueberwachung. Der erste Fall findet dann statt, wenn der Heilige Geist wenigstens per accidens durch eingegossene Erkenntnißbilder (species) oder durch besondern Antrieb schon vorhandene Erkenntnißbilder anregt; diese Art von Inspiration hat mit größerer Wahrscheinlichkeit bei Mittheilung der übernatürlichen und geheimnißvollen Wahrheiten stattgefunden. Diese Mittheilungsweise ist aber nicht überall gefordert. Wenn nämlich der heilige Autor berichten soll, was die menschliche Erfahrung nicht übersteigt, so genügt besonderer Beistand und Bewahrung vor Irrthum, während der heilige Schriftsteller seinem Gedächtniß und seinem Wissen folgt.

Wie Suarez bei der ersten Form der Inspiration bloß den einen Act der göttlichen Mittheilung erwähnt, so im zweiten Falle bloß die Assistenz des Heiligen Geistes. Doch scheint diese Stelle zu unbestimmt und unklar, um die eigentliche Meinung des Lehrers zu erkennen.

Daß Suarez die Verbalinspiration nicht befürworte, geht auch aus einer andern Stelle hervor. Es heißt dort, wenn auch in der Schrift alles unter Einwirkung des Heiligen Geistes geschrieben sei, so überlasse doch derselbe Geist dem heiligen Schriftsteller, nach seinem individuellen Charakter, seiner subjectiven Geistesverfassung das einzelne aufzuzeichnen; göttliche Leitung sei aber auch hier nicht ausgeschlossen[1].

2. Wie in den eben erwähnten Worten des nähern die Inspiration bestimmt wird als vereinbar mit der Freithätigkeit des menschlichen Factors, so gewinnt Suarez durch Reflexion über den schon im Alterthum auftauchenden Irrthum, die heiligen Schriftsteller hätten manches aus eigenem und menschlichem Geiste geschrieben, schärfere Principien zur Scheidung der in der Bibel enthaltenen Wahrheiten. Manches finde sich in der Schrift formaliter, dieses stamme unmittelbar aus der Inspiration, auch in sich betrachtet. Anderes werde bloß materialiter in der Bibel berichtet, als Ausspruch eines andern; dieses ist in sich auf menschlichen Ursprung zurückzuführen[2]. Inspirirt ist dagegen die Aufzeichnung dieser Berichte. Auf Grund dieses Resultates sei eine große Streitfrage entstanden, was in der Schrift, formell genommen, canonisch sei. Aber darüber will er nicht disputiren. Nur so viel will er bemerken, daß aus dem Verhältniß, der Stellung der Personen, von denen Aussprüche berichtet werden, ferner aus der Art und Weise, den Worten des Berichtes, sowie aus dem Sinne der Väter und heiligen Kirche ein kritischer Maßstab gewonnen werden könne.

---

sensibus, satis videtur, quod Spiritus illi specialiter assistat, et custodiat ab omni errore et falsitate et ab omnibus verbis, quae non expediunt vel decent talem Scripturam, avertendo scilicet speciali providentia omnia objecta, quae conceptus talium verborum excitare possunt; et in reliquis permittendo, ut scriptor sua memoria et suis speciebus et sua diligentia utatur in scribendo . . .

[1] L. c. n. 15: Licet in Scriptura omnia sint scripta a Spiritu Sancto nihilominus eundem Spiritum relinquere scriptorem, ut modo sibi accommodato et secundum suum ingenium, eruditionem et linguam singula scribat, et etiam permittit, ut aliqua familiari et humano modo scribat, quamvis sub directione sua . . .

[2] n. 14: addendum est quaedam haberi in Scriptura *formaliter*, alia tantum *materialiter*, quia referuntur ab scriptore ut dicte ab aliis.

Die bekannte Frage, wie es möglich sei, daß in der gotteingegebenen Schrift Gesetze von bloß menschlicher Autorität sich finden können, löst Suarez in diesem Zusammenhang auf eine befriedigende Weise. Es ist etwas anderes, sagt derselbe [1], ein Schriftsteller gibt eine Vorschrift in seinem Namen, etwas anderes, er schreibt jene Vorschrift in seinem Namen auf. Die Stelle bei Matthäus: Eurer Herzenshärtigkeit wegen hat er euch erlaubt, bezieht sich nach jener Unterscheidung auf das Gesetz selbst, nicht auf die schriftliche Fixirung. Daher gilt als Grundsatz, die Aufzeichnung ist immer vom Heiligen Geiste verursacht, wenn auch das Gesetz, die That, das Wort u. s. w. nicht in so besonderer Weise vom Heiligen Geiste herrührt.

3. Suarez stellt, wie der hl. Thomas, den Inspirationsbegriff dem der Prophetie gegenüber. Unter den verschiedenen Bedeutungen des Wortes prophetia erwähnt er an zweiter Stelle die Inspirationsgnade, die einem canonischen Schriftsteller verliehen wird [2]. Dieses Charisma kann nach ihm auf die Hauptbedeutung des Wortes prophetia zurückgeführt werden = übernatürliche Erkenntniß (a parte hominis so genannt; a parte Dei = innere Offenbarung) und bildet ein Glied, einen Artbegriff der ersten Auffassung des Wortes: offenbar aber nur in dem beschränkten Sinne des einen Actes der Mittheilung der göttlichen Wahrheit, der übrigens ganz unwesentlich ist für die Inspiration.

Eine ebenso dunkle wie entscheidende Frage ist es, ob die heiligen Schriftsteller das prophetische Licht besaßen, vermöge dessen sie sowohl den Sinn der Offenbarung, wie ganz besonders die göttliche Glaubwürdigkeit derselben erfassen. In unmittelbarem Zusammenhang steht die Frage, ob die heiligen Schriftsteller sich ihrer göttlichen Inspiration bewußt geworden, ob also diese Inspiration als unmittelbare Ansprache stattgefunden habe. Suarez behandelt diese Untersuchung principiell, nicht auf einzelne Bücher, wie Thomas, reflectirend. Er meint, es sei sicherer, anzunehmen, es finde dasselbe bei den canonischen Schriftstellern statt, was bei den Propheten ausgemacht sei, daß sie nämlich erkannten, was sie aussagten [3]. Doch hält derselbe auch für möglich, der canonische Schriftsteller könnte schreiben, ohne daß er sich bewußt ist, vom Heiligen Geiste geleitet zu werden. Ob dieser Fall manchmal stattgefunden, habe er nicht erforscht. Wenn er aber vorkäme, dann wäre der Schriftsteller nicht im eigentlichen Sinne ein Prophet, noch seine Erkenntniß eine prophetische. Die Schrift jedoch wäre an sich unfehlbar und wahr, wenn es anderweitig feststünde, daß der Heilige Geist der Auctor derselben sei [4].

§ 3.

Cornelius a Lapide.

Dieser gefeierte Theologe der jesuitischen Exegetenschule wird von Richard Simon an als Vertreter allzu freier Anschauungen über die Inspiration angerufen; in Wirklichkeit stellte er aber einen ganz correcten Begriff auf. Viel-

[1] n. 15.

[2] De fide disp. 8. sect. 3. n. 2. n. 3: Hinc secundo, quia omnia, quae in Scriptura continentur spiritu divino sunt scripta, illud gratiae donum, quod alicui datur, ut canonice scribat, spiritus prophetiae dicitur et ipsa Scriptura vocatur prophetia. Ferner n. 9. [3] De fide disp. 5. sect. 3. n. 15. [4] L. c. disp. 8. sect. 4. n. 6.

leicht streift er sogar an die strengere Richtung an, durch Postulirung eines göttlichen Einflusses auf die Anordnung des Stoffes.

Ausgehend[1] von der These, die heiligen Schriftsteller schrieben nicht nach eigenem Willen, wie die Profanhistoriker und Philosophen, sondern unter göttlicher Inspiration, gibt er eine dreifache Erläuterung dieses Satzes.

1. Nach dieser Inspiration heißt die Bibel Wort Gottes und des Heiligen Geistes. Die Propheten und die anderen Hagiographen sind Schreibrohre und Instrumente des Heiligen Geistes.

2. Nicht in gleicher Weise dictirte der Heilige Geist alle heiligen Bücher. Das Gesetz und die Prophetien offenbarte und dictirte er Moses und den Propheten ad verbum — auch Cornelius erwähnt bei dieser Offenbarungsinspiration nur dieses eine Moment der Offenbarung —; die geschichtlichen Wahrheiten und die auf die Sittenlehren bezüglichen Lehren, welche sie vorher als Augen- und Ohrenzeugen, durch Lectüre und Betrachtung kennen gelernt hatten, mußten nicht dictirt oder inspirirt werden (inspirirt steht hier für offenbart, wie bei Lessius: daher die stets wiederkehrende falsche Deutung dieser Stelle). Doch in gewissem Sinne hat der Heilige Geist auch diese Bestandtheile der Schrift „dictirt", nämlich

a) durch seine vor Irrthum bewahrende Assistenz;

b) durch Antrieb und Einflößung der bekannten Wahrheiten in dem Sinne, daß sie lieber diese als jene aufzeichneten;

c) durch Anordnung und Regelung der Darstellung, so daß sie diese Ansicht zuerst, jene an zweiter Stelle und so fort schriftlich fixirten.

Was den letztern Punkt betrifft, so gehört er ohne Zweifel im Sinne der kirchlichen Tradition zum Formellen der Schrift und muß wohl nach diesem Maßstabe beurtheilt werden.

3. Aus der Inspiration folgt die Sinnes- und Gedankenfülle der Heiligen Schrift[2].

§ 4.

N. Serarius.

Literatur: Prolegomena biblica, Moguntiae 1612.

Einen systematisch entwickelten Inspirationsbegriff stellt auf das „Licht der Kirche von Deutschland"[3] der Jesuit N. Serarius.

Ausgehend von dem Terminus, Gott ist der auctor der Heiligen Schrift, untersucht derselbe, unter welchen Bedingungen Gott Verfasser eines Buches genannt werden könne. Er kommt zum Resultate, da Gott nicht selbst schreiben wollte, sondern die heiligen Autoren als Vermittler wählte, mußte er eine solche Einwirkung auf die biblischen Schriftsteller ausüben, daß die geschriebenen Wahrheiten auf göttlichen Ursprung zurückzuführen sind, er mußte dieselben dictiren[4]. Dieses Dictiren und Einwirken auf die Schriftsteller bezeichnet er als Afficirung des Verstandes, Willens und der äußern Thätigkeit (Hand) als der drei Grundkräfte der menschlichen Natur[5].

[1] Commentar. in Ep. Paul. ad Tim. 3, 16, Venet. 1717, p. 621. 1. D sqq.
[2] L. c. not. 3. [3] Vgl. Baronius, Freib. Kirchenlexikon, 1. Aufl., Bd. X. S. 88.
[4] L. c. c. 2. q. 4; c. 4. q. 1. 13. [5] L. c. c. 4. q. 14.

Des nähern gibt er folgende Erläuterungen:

1. Die Einwirkung auf den Verstand [1] des Schriftstellers besteht in der Einprägung der Gedanken, welche aufgezeichnet werden sollen. Diese Gedanken können respectu subjecti mittelbar und unmittelbar eingegeben werden; bald durch die äußeren Sinne (Gehör), bald durch die inneren bei Erzeugung neuer Erkenntnißbilder oder durch Combination schon vorhandener; diese Einwirkung bezeichnet er als mittelbare Einprägung der Gedanken; unmittelbar findet diese Eingebung statt durch directe Einwirkung auf die rein geistige Seelenpotenz. A parte Dei revelantis müsse die Einwirkung auf den Verstand und Willen des Schriftstellers stets unmittelbar erfolgen. Doch sei im übrigen Betrachte eine mittelbare Einwirkung durch Engel möglich und wirklich [2]. Neben der Eingebung der Gedanken sei gefordert ein übernatürliches Licht als subjectives Moment; dasselbe geht bald auf das Verständniß (judicium significationis), bald auf die Glaubwürdigkeitserkenntniß (judicium propheticum). Dieses Urtheil ist entweder ein theoretisches, über den Inhalt der Wahrheiten, oder ein praktisches, wodurch die heiligen Schriftsteller erkennen, diese und jene Wahrheiten müßten sie zu dieser oder jener Zeit aufschreiben. Nicht alle Wahrheiten der Schrift wurden geoffenbart; gar oft genügte bloße Erleuchtung [3]. In dieser Weise wandte Serarius die bei Thomas, Suarez u. s. w. auf die prophetia bezogenen Momente auf den Act der übernatürlichen Erkenntniß bei den biblischen Schriftstellern an.

2. Die Einwirkung auf den Willen beschreibt Serarius als momentanen Antrieb zur genauen und zuverlässigen Aufzeichnung und als habituelle Befähigung oder actuelle Unterstützung beim Schreiben. Nicht billigt er aber den absoluten Determinismus des Gregor von Valentia, sofern die Schriftsteller zwar sponte, aber nicht libere geschrieben hätten [4].

3. Bezüglich der Ausführung der Schriftinspiration ist nicht gefordert ein Habitus in den menschlichen Gliedern, die zum Schreiben verwendet werden; es genügt, daß Gott die Hand des Schreibenden leitet und gleichsam hält, daß sie nicht fehle und Sache für Sache, Wort für Wort setze. Dieser göttliche Beistand ist auch in allen übrigen Acten des Schriftstellers gefordert [5].

Serarius ist ferner für durchgängige Realinspiration [6].

§ 5.

Theologia Wirceburgensis.

Noch einmal zeigte sich systematisch zusammenfassend die ganze Kraft der Spätscholastik in der von den Würzburger Jesuiten, besonders P. Kilber, ausgegangenen Theologia Wirceburgensis; der in diesem Werke festgehaltene Inspirationsbegriff möge darum hier Erwähnung finden als Abschluß dieser Zeit, um so mehr als Kilber den nunmehr zur Herrschaft gekommenen Begriff noch schärfer als Serarius zum Ausdruck bringt.

Derselbe läßt Gott hypothetisch in folgender Weise Auctor einer Schrift werden [7].

---

[1] L. c. q. 15. [2] q. 18. [3] q. 15. [4] q. 16. 21. [5] q. 17. [6] q. 20.
[7] Theologia Wirceburgensis, 1852, tom. I. Lutet. Paris., disp. I. c. 1. art. 3. n. 19.

1. Durch besondern Beistand, verliehen zur Vermeidung jeglichen Irrthums und jeglicher Lüge.

2. Durch „Inspiration", ein Wort, das Kilber in seiner Grundbedeutung, im Sinne von innerer Anregung, außerordentlichem Antrieb gebraucht, verbunden zugleich mit der eben erwähnten Assistenz. Doch bringe jene Willensbestimmung der vernünftigen, freien Entschließung keine Gefahr.

3. Durch Offenbarung, welche zu der erwähnten Inspiration als neues Moment hinzufügt die Mittheilung einer vorher unbekannten Wahrheit von seiten Gottes.

Diese drei Formen können bald auf den allgemeinen Inhalt eines Buches und die Aufzeichnung überhaupt, bald auf die einzelnen Gedanken, Wahrheiten und ihre Anordnung, bald auf die einzelnen Worte, ihre Darstellung, den Stil Anwendung finden.

Nach dieser philosophischen Entwicklung untersucht Kilber, welche Form in der Bibel statthabe. Vor allem wird die Offenbarungsinspiration ausgeschlossen. Was die heiligen Schriftsteller mit den Augen gesehen, mit den Ohren gehört hatten, was sie aus anderen Schriften wußten, kann nicht mehr im strengen Sinne des Wortes geoffenbart werden[1]. Weiterhin wird als katholische Lehre hingestellt, nicht bloß besondere Assistenz, sondern auch „Inspiration" sei für die canonischen Schriftsteller zu fordern. In diesem Falle bezieht sich die Inspiration auf das einzelne und ist mit einer gewissen Offenbarung verbunden, die in ausdrücklicher und unmittelbarer Bezeichnung oder Vorlegung der einzelnen Gedanken und Worte besteht; dieser deiktische Antrieb resp. diese Erleuchtung erstreckt sich auch auf die dem heiligen Schriftsteller schon bekannten Wahrheiten[2].

Wie unter den drei möglichen Formen der Inspiration die mit Offenbarung im strengern Sinne verbundene nicht zum Wesen unseres Begriffes gehört, so wird auch in der nähern Bestimmung jener Formen die durchgängige Verbalinspiration ausgeschlossen. Stil und Sprache bleiben der Sorgfalt und Thätigkeit der heiligen Autoren überlassen[3]. Die Zurückweisung einiger Einwendungen gegen den entwickelten Inspirationsbegriff gibt Kilber Anlaß, seine Anschauung näher zu entfalten.

Der göttlichen Einwirkung auf den Willen können parallel gehen fromme Bitten der Gläubigen; Gott kann auch gute Wünsche in den Herzen der Gläubigen erwecken und die heiligen Autoren unter dem Einfluß jener Bitten die Hand ans Schreiben legen lassen, während der Heilige Geist ihren Verstand mit himmlischen Wahrheiten erfüllt[4].

Wenn die heiligen Autoren die Autorität ihrer Worte ableiten aus den Zeugnissen glaubwürdiger Menschen, so widerstreitet das nicht der Inspiration. In diesem Falle war nämlich die göttliche Einwirkung den heiligen Schriftstellern nicht zum Bewußtsein gekommen, sie waren bloß inspirirt inadvertenter et exercite. Es seien nämlich zwei Klassen von Inspirirten zu unterscheiden: die einen haben ein Erfahrungswissen von ihrer Inspiration, sie berufen sich auf göttliche Autorität; dahin gehören die Propheten. Die andere Klasse, welche sich auf menschliches Zeugniß beruft, ermangelt des Kriteriums ihrer

[1] Ib. n. 19. [2] n. 19 (Schluß). [3] n. 22. [4] n. 21.

Inspiration; Beispiele sind Kaiphas und verschiedene heilige Autoren. Doch hat der Mangel des Bewußtseins der Inspiration auf die Autorität der Schriften jener Männer, die auf anderem Wege geoffenbart wurde, keinen Einfluß [1].

Die Inspirirten leiten allerdings manche Wahrheiten von sich, nicht von Gott ab, allein wenn auch das Object der Inspiration bloß menschlichen Ursprungs ist, so bleibt doch die Aufzeichnung inspirirt [2]. Anstrengung und Nachforschung sind wohl vereinbar mit der Inspiration; in diesem Falle fand eben keine Offenbarung im eigentlichen Sinne statt, ebenso fehlte das Bewußtsein der Inspiration [3].

Wenn in der Schrift Gotteslästerungen, Lügen, Frevelthaten berichtet werden, so steht dies der göttlichen Autorität der Schrift nicht entgegen. Etwas anderes ist es, solche Handlungen auf Gottes Einwirkung hin zu vollbringen, etwas anderes, sie auf die Inspiration Gottes hin aufzuschreiben. Aehnlich können in der Schrift, wie es besonders in den Psalmen geschieht, Verwünschungen und Verfluchungen den heiligen Autoren in den Mund gelegt werden, weil solche Worte oft Prophetien enthalten oder selbst, wenn sie aus heiligem Eifer oder auch aus Haß hervorgerufen worden sind, vom Heiligen Geiste inspirirt werden konnten, wie aus Joh. 11, 51 hervorgehe. Auch die Erzählung von scheinbar ganz unbedeutenden Einzelheiten, wie die Erwähnung des Mantels, des Hundes im Buche Tobias, müsse auf göttliche Eingebung zurückgeführt werden. In solchen Einzelangaben sind oft gewichtige Lehren ausgesprochen oder auch unergründliche Geheimnisse verborgen [4].

§ 6.

Marchini, Liebermann und Perrone.

Literatur: 1. *J. Fr. Marchini*, De divinit. et canonic. S. L., Taurini 1777. — 2. *Liebermann*, Instit. theolog. tom. II. pars II. c. 1. art. 1. § 1. 2. — 3. *J. Perrone*, Praelect. theologicae, tractatus de loc. theol., Mogunt. 1843.

Die rationalistische Hochflut strömte besonders in Deutschland auch in die katholisch-theologischen Schulen. In jener Zeit speculativer Seichtigkeit oder Unfruchtbarkeit von Mitte des 18. bis in die ersten Decennien des 19. Jahrhunderts erhielt sich nur außerhalb Deutschlands, in Italien besonders, der frühere Geist. Die wiedererwachende Scholastik knüpfte an diese Traditionen an und entwickelte sie zur weitern Vollendung. Die Bedürfnisse der neuesten Zeit, die Begründung der philosophischen und theologischen Erkenntnißprincipien, führten von selbst auf eine tiefere Erforschung der Inspiration.

Unter den wenigen Theologen, die im Ausgang des 18. Jahrhunderts den von der Spätscholastik vorwiegend vertretenen Inspirationsbegriff adoptirt haben, sind Marchini und Liebermann zu nennen; an erstern knüpft Perrone unmittelbar an.

1. Marchini bezeichnet den göttlichen Charakter der Schrift, der nunmehr auch von katholischen Theologen in Accommodation an die protestantische Theo-

[1] n. 21. inst. 1. [2] n. 21. inst. 2. [3] n. 21. inst. 3. [4] n. 24.

logie mit dem Worte „Inspiration" bezeichnet wird, als einen besondern Antrieb des Heiligen Geistes zum Schreiben, zusammen mit einer Leitung und Präsenz desselben zur unfehlbaren Aufzeichnung von Wahrheiten, die Gott aufgeschrieben wissen will[1]. Man wird hierin leicht die schon früher aufgestellten Wesensmomente des Begriffes wiedererkennen, nämlich einen deiktischen Antrieb, der in Consequenz auch irrthumslose Bewahrung der heiligen Schriftsteller involvirt, insofern Gott zu nichts Unwahrem antreiben kann. Damit ist jede Verwechslung der Inspiration mit Offenbarung wie auch jede Verbalinspiration ausgeschlossen[2]. Nicht minder ist die Inspiration eine durchgängige, ununterbrochene[3]. Die scheinbaren Widersprüche löst Marchini durch Hinweis auf die Accommodation der heiligen Schriftsteller an die gewöhnliche Volksanschauung; andere Einwürfe, glaubt er, lassen sich exegetisch beseitigen. Ganz befriedigend erklärt auch Marchini diejenigen Stellen der Schrift, welche rein menschlichen Ursprungs zu sein scheinen. Er sagt, die Apostel waren immerfort beim Schreiben von göttlicher Gnade unterstützt, das schließt aber nicht aus, daß, materiell genommen, manche Vorschriften und Gesetze von den Aposteln kraft ihrer göttlichen Autorisation in eigener Autorität gegeben wurden.

2. Inmitten eines falschen Zeitgeistes war es Liebermann mit seinen Institutiones, der die echte katholische Tradition entschieden zum Ausdruck brachte. Seine Anschauungen wurzeln ganz in den bisher bereits typisch gewordenen Elementen, welche sich immer mehr zur vorherrschenden Form des Begriffes verfestigen.

Im Anschlusse an den Beweis für die Thatsache der Inspiration, welche als durchgängige Realinspiration aufgefaßt wird[4] — die wirklichen und möglichen Gegeninstanzen finden eingehende Widerlegung —, wird die Einwirkung Gottes als vere et proprie dargestellt[5]. Es genügt also nicht eine solche Inspiration, welche in bloßer Bewahrung vor Irrthum aufgeht; noch viel weniger genügt die nachfolgende göttliche Approbation eines an und für sich menschlichen Werkes[6].

Gleichwohl ist nicht alles in der Heiligen Schrift auf unmittelbar göttliche Offenbarung zurückzuführen; auch bleiben die Wörter, der Stil überhaupt, dem menschlichen Schriftsteller überlassen. Auch diese Thesen begründet Liebermann mit genauer Würdigung der dagegen erhobenen Einwände[7].

3. Den von Marchini aufgestellten Begriff macht Perrone nach demselben Wortlaute zu dem seinigen; er betrachtet denselben als die Mitte zwischen einem allzu freien und allzu strengen[8]. Nach seiner Interpretation liegen in demselben folgende Momente beschlossen:

1) eine Anregung oder ein Antrieb zum Schreiben; 2) eine Erleuchtung des Verstandes und Bewegung des Willens, daß der heilige Autor nicht irre; 3) eine nähere Bezeichnung des Aufzuschreibenden, daß nichts schriftlich fixirt wird, was nicht in Gottes Absicht liegt; 4) eine beständige Leitung und Assistenz bei der äußern Vollführung des göttlichen Auftrages. Eine Offenbarung oder auch eine durchgehende Erleuchtung im Sinne von Gedankenmittheilung gehört also nach Perrone nicht zum Wesen der Inspiration.

---

[1] L. c. art. 5. p. 70 sqq. [2] L. c. [3] L. c. [4] § 1. prop. 1. 2.
[5] § 2. prop. 1. [6] coroll. I. II. [7] prop. 2.
[8] L. c. vol. IX. de locis theologic. n. 102.

Bei diesem Theologen begegnet uns auch eine genaue Trennung der Begriffe Offenbarung und Inspiration. Der Offenbarungsbegriff ist enger als der Inspirationsbegriff; letzterer geht auf alle Wahrheiten, natürlich erkennbare und übernatürliche (= absolut übernatürliche); ersterer hat zum Object nur solche Wahrheiten, die vorher unbekannt waren. Bei der Offenbarung werden nicht bloß die Gedanken, sondern auch die Worte mitgetheilt; nicht so bei der Inspiration. Doch, fügt er bei, im weitern Sinne werden auch alle Wahrheiten der Schrift oder auch die durch die göttliche Tradition überlieferten geoffenbart genannt [1].

Ebenso genau scheidet Perrone die Inspiration der heiligen Autoren von der bloß negativen, vor Irrthum bewahrenden Assistenz, welche den Entscheidungen der ökumenischen Concilien zukommt [2]. Die Inspiration geht ferner ausnahmslos auf die sämmtlichen Bestandtheile der Schrift; bloß nachfolgende Bestätigung eines Buches genügt nicht, dasselbe zum inspirirten zu machen [3].

§ 7.

H. Denzinger.

Im Kreise der verdienstreichen Kämpfer gegen den Rationalismus gebührt ein Ehrenplatz H. Denzinger.

Er faßt zwar nicht wie Drey alle Geisteswirkungen innerer und übernatürlicher Art unter dem Namen Inspiration zusammen, wohl aber diejenigen Einwirkungen Gottes, welche eine Wahrheitsmittheilung bezwecken. Denzinger geht nämlich bei Bestimmung der Inspiration aus von dem Begriffe der Offenbarung, die nach ihm eine mittelbare und unmittelbare (a parte revelantis) ist [4]; die unmittelbare Offenbarung ist wieder eine äußere und innere. Letztere Form ist Inspiration im weitern Sinne des Wortes, „von den Alten auch Prophetie genannt" [5]. Doch als gewöhnliche Bedeutung des Wortes Inspiration gilt ihm diejenige, welche darunter solche „unmittelbare und innere Offenbarungen begreift, welche zugleich mitgetheilt und sonach mittelbare zu werden bestimmt sind, indem mit dem Ausdruck auf die Quelle religiöser Schriften und Belehrungen zurückgewiesen zu werden pflegt". In diesem Falle gehört aber zum Vollbegriff des Wortes noch ein höherer Antrieb, anderen die Offenbarungen mitzutheilen, sowie eine Leitung bei der Mittheilung.

Noch stärker sei die Unterscheidung ausgeprägt in der Art, daß Offenbarung für Mittheilung unbekannter Wahrheiten, Inspiration für den bloßen Antrieb, mitzutheilen, welcher bei bereits bekannten Wahrheiten stattfinden kann, erklärt wurde [6]. In diesem sichtbaren Bestreben, das begrifflich Allgemeine der „Inspiration" zu bestimmen, in dieser Abstraction des Begriffes von seinen concreten historischen Erscheinungen gründet eine durch seine ganze Ausführung sich hindurchziehende Unbestimmtheit, ein Schwanken zwischen der „Inspiration" der Mittheilung und der Erkenntniß, zwischen Offenbarung und Inspiration in dem hier gebrauchten Sinne.

---

[1] L. c. n. 103. [2] L. c. n. 99. [3] Ib.
[4] Vier Bücher religiöser Erkenntniß, 1857, II. 108 (II. 150).
[5] II. 110 (II. 152). [6] II. 110.

Vor allem erforscht Denzinger jenes wichtige, fundamentale Moment der Inspiration, den übernatürlichen Charakter derselben, und gerade hier ist es meistens der Begriff der innern, unmittelbaren Offenbarung, der seiner ganzen Entwicklung zu Grunde liegt [1].

Auf dieser allgemeinen, philosophischen Grundlage entwickelt der Gelehrte, nachdem sowohl der übernatürliche Charakter wie die Vereinbarkeit der Inspiration mit der freithätigen, wenn auch werkzeuglichen, disponirenden Mitwirkung des Menschen sicher gestellt ist, im einzelnen den Antheil des Menschlichen und Göttlichen — und hier gibt er den Begriff der Schriftinspiration — in folgenden Momenten [2]:

1. Die Inspiration schließt schlechterdings die Beimischung aller subjectiven Anschauungen, aller persönlichen oder nationalen, örtlich oder zeitlich beschränkten Ansichten des Schriftstellers aus. Ein nothwendiges Moment der Inspiration ist ihre Infallibilität auch in den kleinsten Dingen; doch über den factischen Umfang der Inspiration lasse sich principiell streiten, aber nicht in Bezug auf die Heilige Schrift.

2. Die Inspiration geht nicht auf in der Infallibilität, in der negativen, vor Irrthum bewahrenden Einwirkung, vielmehr tritt zu jenem Einflusse noch ein positiver, wenn auch seiner Form nach verschiedener. Denn bald werden unbekannte Wahrheiten mitgetheilt, bald bekannte näher beleuchtet. Zum wenigsten bestehe dieser positive Theil in dem Willensantrieb, in der Leitung bei Auswahl, Anordnung des Stoffes. Dieses Minimum, also Wesentliche der Inspiration, hat nebst Bewahrung vor Irrthum statt, wenn der Inspirirte Objecte, die ihm bereits bekannt sind, mittheilen soll, oder wenn er sich gewisser, bereits vorhandener Quellen bedient. Dieser Antrieb geht bis ins einzelne der Schriftwahrheiten; denn nicht die Autorität und unfehlbare Gewißheit der Schrift im allgemeinen, sondern vielmehr diejenige aller einzelnen Wahrheiten soll durch die Inspiration sicher gestellt werden.

3. Die Inspiration schließt nicht völlige Passivität oder gar Bewußtlosigkeit in sich.

4. Der Inspirirte kann sich positiv und negativ befähigen zu jenem Acte, wenn auch bloß in passiver Disposition.

5. Ferner kann der menschliche Factor in solchem Umfange mitwirken, daß der heilige Schriftsteller profane oder inspirirte Quellen benutzt. Die Inspiration erscheint dann reducirt auf den Antrieb des Heiligen Geistes, jene Quellen zu benutzen, sowie auf die Leitung bei Prüfung und Auswahl des Stoffes.

6. Auch die Inspiration der Gedanken kann sich richten nach der Individualität des Inspirirten. Bald können die passiven Dispositionen einfließen, bald wird der materielle Theil der Inspiration dem Ideenkreise des Propheten entnommen, bald will Gott in diese Form seine Eingebung fassen, um dem Buch durch Ausprägung eines individuellen Charakters Authentie und Glaubwürdigkeit zu verleihen. Sogar negative Grenzen, welche auf den allgemeinen oder besonders den subjectiven Wissensbeschränkungen beruhen, können angenommen werden.

---

[1] II. 111—118. [2] II. 118—124.

7. Freithätig waltet der menschliche Geist in der sprachlichen Darstellung, im formellen Ausdruck der Gedanken. Bei geheimnißvolleren Gegenständen wird ohne Zweifel auch der Ausdruck inspirirt; ebenso werden mit der Eingebung der Gedanken auch die Worte oft mitgegeben. Allein nothwendig ist die Verbalinspiration nicht in allen Fällen. Es sei ja auch möglich, daß der Mensch ohne sinnliche Zeichen concipiren und denken könne; ebenso werden viele Wahrheiten durch Bilder mitgetheilt. Wäre die Verbalinspiration wesentlich, so würden wir jetzt keinen inspirirten Text mehr haben.

§ 8.

J. B. Heinrich.

Literatur: 1. Lehrbuch der Dogmatik I. 382 ff. 736. — 2. Zeitgemäße Broschüren, 1870, S. 164.

Anschließend an Denzinger faßt auch Heinrich das Wort Inspiration im weitern Sinne als „jede außerordentliche und übernatürliche Eingebung und Erleuchtung, welche einem Menschen zu dem Zwecke geschenkt wird, damit er anderen, einer Gesammtheit, göttliche Wahrheiten oder den göttlichen Willen, sei es mündlich oder schriftlich, kundthue". Wenn nun diese weiteste Bedeutung von dem Worte Prophetie, wofür man „in neuerer Zeit Inspiration im weitern Sinne" sagt, definirt wird als „Erkenntniß des zu Verkündenden und die Verkündigung des Erkannten" [1] mit Berufung auf Thomas, so dürfte diese Behauptung nicht ganz entsprechen. Wie oben entwickelt, faßt der Fürst der Scholastik prophetia in einem eigentlichen und uneigentlichen Sinne. Primo et principaliter ist ihm prophetia die übernatürliche Erkenntniß resp. von anderm Standpunkt die prophetische Offenbarung; in weiterm Sinne rechnet er alle jene Geistesgaben, welche zur Mittheilung der Offenbarung an andere nothwendig sind, zu dem Begriffe, nämlich das Aussprechen der Offenbarung und die Wundergabe. Heinrich erwähnt aber die erste principale Bedeutung mit der zweiten Nebenbedeutung allein. In Wirklichkeit behandelt auch Heinrich nur jenes eine Moment der übernatürlichen Wahrheitsmittheilung, die von Thomas an erster Stelle erwähnte Auffassung von Prophetie [2].

In ganz genauer Entwicklung scheidet aber Heinrich den Begriff der Prophetie oder „Inspiration" von den übrigen verwandten Begriffen.

Vor allem gehört die Prophetie dem Bereiche der übernatürlichen Wirksamkeit Gottes an; dann bildet dieselbe „eine Ausnahme von der gewöhnlichen Natur- und Gnadenordnung", ist also eine außerordentliche Thätigkeit Gottes, ein Wunder, näherhin ein Geisteswunder [3]. Als gratia gratis data unterscheidet sie sich von allen Arten der gratia gratum faciens, als miraculoses Charisma von allen ordentlichen Charismen oder gratiae gratis datae, namentlich von denen des Intellectes [4].

---

[1] A. a. O. S. 385.

[2] Die übernatürliche Wahrheitserkenntniß und Verkündigung an andere ist also nicht die weiteste Bedeutung des Wortes Prophetie, dazu gehört auch der übernatürliche Willensantrieb sowie die übernatürliche Einwirkung auf die vis motrix (Wundergabe bei Thomas).

[3] Ebend. S. 385. [4] Ebend. S. 387.

„Von der mit eigentlicher Offenbarung verbundenen Prophetie ist zu unterscheiden" — damit gewinnen wir den Uebergang zur Schriftinspiration — „die bloße Inspiration ohne Revelation, wie sie den heiligen Schriftstellern eigen war, welche man als Hagiographa von den eigentlichen Propheten unterscheidet." [1]

In dieser Weise repristinirt Heinrich die Thomistische Anschauung; letzterwähnte „bloße Inspiration" ist aber nicht die eigentliche Schriftinspiration, sie ist im Sinne des Engels der Schule nur ein Moment, nämlich die übernatürliche Erkenntniß der Offenbarung resp. in vorliegendem Falle das übernatürliche, zu einem Glaubwürdigkeitsurtheil erforderliche Licht.

Dieser Inspiration im weitern Sinne stellt der verdiente Gelehrte, in vortheilhaftem Gegensatz zu Denzinger, ausdrücklich die Schriftinspiration gegenüber, die er „als übernatürliche, außerordentliche und wunderbare Gnadengabe unter den allgemeinen Begriff der Prophetie oder ‚Inspiration' begreift" [2]. Das Wesen dieser Inspiration entwickelt Heinrich rein dogmatisch mit sehr starker Betonung des göttlichen Factors [3].

1. Gott ist im wahren und eigentlichen Sinne der Urheber der heiligen Schriften, nicht in dem höchst uneigentlichen Sinne einer nachträglichen Bestätigung.

2. Aber nicht unmittelbar, sondern durch den Dienst der heiligen Schriftsteller, seine Werkzeuge oder vielmehr Diener (causae ministeriales), ist Gott Urheber der Schrift.

3. Gott ist nicht bloß Auctor des Schriftinhaltes, sondern auch der Schriftform, des sprachlichen Ausdrucks. Die Inspiration hat also beides bewirkt, sowohl daß die heiligen Schriftsteller den Inhalt, die Gedanken, die Wahrheiten, den Sinn niederschrieben, den Gott beabsichtigte, als auch daß sie es in der Form und in den Ausdrücken thaten, wie es der Absicht Gottes und dem Bedürfniß derer entsprach, an welche das Wort Gottes gerichtet ist.

Nach diesen allgemeinen Bestimmungen untersucht Heinrich näher, *welcher Art* diese göttliche Einwirkung ist.

4. Zur Inspiration genügt nicht „jener allgemeine Einfluß der göttlichen Allwirksamkeit und der göttlichen Vorsehung"; dieselbe ist vielmehr übernatürlicher und specieller Einfluß. Der Beistand der göttlichen Gnade, die specielle Leitung der Vorsehung, welche frommen und heiligen Schriftstellern zukommt, ferner besondere Erleuchtungen und Gnadengaben, wie die Gabe der Weisheit und Wissenschaft, die der Kirche verliehene, vor Irrthum bewahrende Assistenz, mag sie auch nicht lediglich auf den Inhalt, sondern selbst auf die Form sich erstrecken, sind von der Inspiration zu unterscheiden. Diese ist vielmehr außerordentliche und wunderbare Gnade. Die Schrift ist nach ihrem ganzen Inhalt und in jeder Beziehung von göttlicher Wahrheit. Die Inspiration ist ferner mit der Vollendung der christlichen Offenbarung abgeschlossen.

5. Offenbarung im engern und eigentlichen Sinne ist von Inspiration zu unterscheiden. Die heiligen Schriftsteller können zwar die von ihnen auf Eingebung des Heiligen Geistes niedergeschriebenen Wahrheiten durch Offenbarung empfangen haben, so namentlich die Propheten, welche ihnen selbst zu

[1] Ebend. S. 401. [2] Ebend. S. 748. [3] Ebend. S. 745 ff.

theil gewordene Offenbarungen aufzeichneten; allein das gehört keineswegs zum Wesen der Inspiration. Umgekehrt kann jemand Offenbarungen aufzeichnen, ohne beim Schreiben inspirirt zu werden; in diesem Falle wäre aber seine Schrift nie und nimmer Wort Gottes.

6. Zu einer inspirirten Schrift gehört wesentlich, daß sie unter einem solchen Einflusse des Heiligen Geistes geschrieben ist, daß sie wahrhaft nach Inhalt und Form principaliter Werk Gottes, Gott also ihr auctor primarius ist. Dies ist der Fall, wenn der heilige Schriftsteller nur das niederschrieb, was er nach Gottes Willen nnd Absicht sollte, und zwar in einer dieser Absicht Gottes entsprechenden Form und Ausdrucksweise[1]. Die Art und der Grad der Inspiration wechselt bei den verschiedenen Schriftstellern; stets ist aber eine durchgehende und positive Einwirkung in allen Theilen der Schrift gefordert. Eine nur negative, lediglich Irrthum verhütende Assistenz genügt auch bei den heiligen Autoren bekannten Wahrheiten nicht.

Der Act der Inspiration umfaßt im einzelnen einen Willensentschluß, das oder jenes zu schreiben, und die geistige Production des Inhaltes . . ., und anderntheils die Einkleidung der Gedanken in die entsprechende sprachliche Form. Diese scharfe Betonung des göttlichen Factors soll aber nicht in dem Sinne verstanden werden, als ob Gott den ganzen Inhalt und jedes Wort geoffenbart habe. Letzteres sei allerdings anzunehmen bei Glaubensgeheimnissen, oftmals genügte es aber, wenn Gott die Geistesthätigkeit der heiligen Schriftsteller bewahrte, erleuchtete und leitete. Nur dürfe man die Inspiration nicht herabstimmen auf Irrthumslosigkeit; würde man nämlich in gewissen Theilen der Schrift einen positiven Einfluß läugnen und die göttliche Thätigkeit auf eine vom Irrthum bewahrende Assistenz beschränken, so wären die betreffenden Theile nicht mehr Wort Gottes.

7. Jenen Beschränkungstheorien gegenüber, welche die Inspiration unterbrochen sein lassen durch die menschlichen Eigenthümlichkeiten, den individuellen Stil, die Sprach- und Constructionsfehler, ganz gleichgiltige Privatangelegenheiten, z. B. Grüße, erinnert Heinrich daran, wie Gott in der Schrift menschlich zu den Menschen reden wollte, wie er die Natur nicht aufhebt, sondern leitet und verklärt, wie Unvollkommenheiten der Sprache von Gott nicht bewirkt, sondern nur zugelassen werden.

. . . Durch alle diese so verschiedenartigen menschlichen Darstellungen und Redeweisen spricht immer derselbe Heilige Geist, welcher — wie ein Künstler verschiedene Saiten anschlägt und verschiedene, bald vollkommenere, bald unvollkommenere Instrumente spielt — verschiedenartiger menschlicher Werkzeuge sich bedient, bald durch den königlichen Sänger, bald durch den Hirten von Thekua, bald in reiner hebräischer, bald in chaldäisirender Mundart, bald in der Form schlichter Geschichtserzählung, bald in hohem Schwunge prophetischer Sprache, bald in scharfer Dialektik, bald in vertraulicher Briefform zu uns redet . . .

Alles, was die Schrift enthält, ist vollkommen wahr; es ist unmöglich, daß der Heilige Geist irgendwelche Irrthümer auch in Nebendingen im Worte Gottes zuließ, weil sie dessen göttlichen Charakter und principalen Inhalt

[1] Ist das keine Verbalinspiration?

nothwendig beschädigen mußten [1]. Subjective Wahrhaftigkeit der heiligen Schriftsteller genüge nicht [2]. Nicht minder ist auch der Schriftinhalt in allen seinen Theilen Gegenstand des göttlichen Glaubens [3].

8. Die Frage, ob die heiligen Autoren ihrer Inspiration sich bewußt waren, beantwortet er mit der sententia communis, daß solches wohl immer, namentlich bei den Propheten stattfand, keineswegs aber nothwendig war. Wie in dem untersten Grade der Prophetie, so können auch die heiligen Schriftsteller das prophetische Licht entbehrt haben; zur Inspiration der Schriftwerke genüge es, wenn deren besonderer Charakter auf anderm Wege, wie durch göttliche Offenbarung, durch apostolische Ueberlieferung und die unfehlbare Kirche bezeugt ist.

§ 9.

H. E. Manning.

Literatur: Vernunft und Offenbarung, von H. E. Manning, 1865. Deutsch von Dr. P., Regensburg 1867.

Eine schärfere Scheidung und zugleich genauere Gegenüberstellung der hier einschlägigen, verwandten Begriffe gibt Cardinal Manning [4].

Eingebung bezeichne ganz allgemein die Einwirkung des göttlichen Geistes auf den menschlichen Geist, d. h. auf den Verstand und den Willen. In diesem Sinne gilt es nur von lebenden Vermittlern, nicht von Büchern oder Wahrheiten. In der zweiten Bedeutung ist Inspiration eine solche göttliche Einwirkung auf das Erkenntnißvermögen und den Willen des Menschen, wodurch jemand angetrieben und befähigt wird, in einer von Gott beabsichtigten Weise zu handeln, zu sprechen oder zu schreiben. In der noch speciellern und technischen Bedeutung bezeichnet Eingebung jene Einwirkung Gottes auf die heiligen Schriftsteller, welche drei Momente in sich begreift:

1) den Antrieb zum Niederschreiben des Gegenstandes, welchen Gott durch sie aufgezeichnet haben will;

2) die Eingebung des zu schreibenden Gegenstandes, sei es durch Offenbarung von vorher nicht gekannten Wahrheiten oder durch Eingebung von Dingen, welche bereits dem Verfasser bekannt sind (als Erleuchtung wohl);

3) einen vor allem Irrthum bewahrenden Beistand. Als unmittelbare Folge ist dann anzunehmen, daß die Heilige Schrift keine Unrichtigkeit, keinen Irrthum enthalten kann. Den rationalistischen Einwürfen gegenüber glaubt er begegnen zu können durch folgende drei Sätze [5]:

1. Die Heilige Schrift enthält keine Offenbarung von Naturwissenschaften; wenn sie dieselben berührt, accommodirt sie sich der gewöhnlichen Redeweise.

2. In den heiligen Büchern ist kein System der Chronologie niedergelegt. Da sie vielmehr nur unbestimmte, wahrscheinliche Zeitrechnungen gibt, so kann

---

[1] Ebend. S. 755. 757. [2] Ebend. S. 756.

[3] Ebend. S. 758. 759. Vgl. S. 761 ff., wo auch Heinrich beim Nachweis der Gleichwerthigkeit des Alten und Neuen Testaments zwischen dem Alten Testament in seiner historischen Erscheinung und in seiner schriftlichen Fixirung nicht unterscheidet.

[4] A. a. O. S. 154—158. [5] S. 169.

auch nicht gesagt werden, daß sich Fehler gegen die Zeitrechnung in der Heiligen Schrift finden.

3. Geschichtliche Erzählungen können unglaublich und mit der übrigen Geschichte unvereinbar scheinen, ohne deshalb unwahr zu sein; es kann die schwierige Erklärung derselben in unserem Mangel entsprechender Kenntnisse seinen Grund haben.

Ebenso sei zu erwägen, jener Text und jene Autographa, welche das große göttliche Original darstellen, ist gleich dem Leibe des Moses durch die göttliche Vorsehung der Hut des Menschen entzogen worden.

Wenn die Kirche die Vulgata für authentisch erklärt, so will sie damit nicht sagen, der vorhandene Text sei frei von Ungewißheiten[1]. In allen Theilen, wo der Text unsicher ist, kann ein Irrthum vorhanden sein. Wo aber der Text unzweifelhaft feststeht, darf ein Irrthum in Betreff des Inhaltes jenes Textes nicht zugelassen werden[2].

Inspiration ist ferner wohl zu unterscheiden vom Begriffe Offenbarung, mit dem sie oft verwechselt ward, von Einflüsterung (suggestio) und von Beistand[3]. Offenbarung besagt, „daß der Erkenntniß des Menschen Wahrheiten entfaltet werden, welche in der Erkenntniß Gottes enthalten sind, und deren Kenntniß ohne solche Offenbarung unmöglich wäre". Offenbarung und Inspiration sind ontologisch verschieden. Suggestio bezeichnet einen Act der Inspiration, nämlich die Zuführung der aufzuschreibenden Wahrheiten, wie Gott sie von den heiligen Schriftstellern geschrieben haben will. Während die Offenbarung als engerer Begriff bloß die Einflüsterung der übernatürlichen Wahrheiten involvirt, können auch natürliche Wahrheiten Object der Einflüsterung sein. Beistand nennt Manning die Gegenwart und Hilfe des Heiligen Geistes, wodurch jeder menschliche Vermittler im vollen Gebrauche seiner eigenen Freiheit und Kräfte das göttlich aufgetragene Werk ausführt. Er unterscheidet sodann drei Arten von Beistand:

1) den allen Gläubigen zukommenden Beistand (actuelle Gnade);

2) den Beistand, der den allgemeinen Concilien und dem Papste gewährt wird, welcher alle Möglichkeit des Irrthums in der Sphäre des Glaubens und der Sitte und damit zusammenhängender Wahrheiten ausschließt, ohne sich auf die rein natürlichen Wahrheiten zu erstrecken;

3) denjenigen Beistand, welcher die inspirirten Schriftsteller im ganzen Bereiche ihrer Schriftthätigkeit vor Irrthum bewahrt.

§ 10.

Fr. Kaulen.

Literatur: Geschichte der Vulgata, Mainz 1868, IV. S. 23 ff. — 2. Katholik, 1868, Januarheft S. 5—26. — 3. Einleitung in das Alte Testament, 1. Aufl., Freiburg.

Mit philologischem Verständniß behandelt das Wesen, besonders das Verhältniß der Inspiration zum Gedanken und zur Form der Schrift, einer unserer ersten Bibelgelehrten der Gegenwart, Fr. Kaulen.

---

[1] S. 162. [2] S. 168. [3] S. 155.

1. Er geht aus von der etymologischen Bedeutung des Wortes Inspiration und erkennt in dem bestimmten Einfluß des Heiligen Geistes auf die Handlungsweise, den Willen des Schreibenden das Hauptmoment der Inspiration; mit der Einwirkung auf den Willen ist mit psychologischer Nothwendigkeit auch eine solche auf die Erkenntniß des Menschen gegeben. Inspiration definirt somit Kaulen als den übernatürlichen Antrieb des Heiligen Geistes, etwas von diesem Determinirtes niederzuschreiben.

2. Von dem Inspirationsbegriffe ist zu unterscheiden der Begriff der Offenbarung: derselbe bezeichnet die göttliche Mittheilung von früher nicht gekannten Wahrheiten; die Inspiration dagegen die Befähigung, Medium einer solchen Mittheilung zu werden. Die Offenbarung kann als Object dieselben Gegenstände begreifen wie die Inspiration, allein der Natur des Menschen zufolge muß in solchem Falle jene dieser, wenn auch nur logischer Weise, vorausgehen[1]. Die Inspiration schließt also die Revelation in sich, ist aber nicht identisch mit derselben und nicht nothwendig zusammenfallend mit ihr; denn es kann der inspirirte Schriftsteller den Inhalt seiner Mittheilung an andere auf natürlichem Wege kennen gelernt haben. Dagegen bewirkt die Inspiration des Niedergeschriebenen eine zum Glauben verpflichtende Offenbarung Gottes auch in solchen Theilen der Schrift, die niemals geoffenbart wurden. Die Offenbarung kann auch bloß um des empfangenden Subjectes willen ertheilt werden, die Eingebung hat stets die Mittheilung an andere zum Zweck.

3. Auf der andern Seite ist der Beistand des Heiligen Geistes, wie er bei den Beschlüssen der allgemeinen Concilien statuirt wird, als nur negativ, vor Irrthum bewahrend, ebenso von der Inspiration zu trennen.

4. Eine nähere Erforschung des Actes der Inspiration gewinnt Kaulen, ausgehend von der Bestimmung der Schrift und dem Zwecke der Inspiration, nämlich einem menschlichen Schriftwerke göttliche Glaubensautorität zu verleihen.

a) Die den heiligen Schriftstellern nothwendige Sendung und Autorisation fordert vor allem eine *Anregung* derselben von seiten Gottes. Dieses Antriebes sind sich die heiligen Schriftsteller zum Theil bewußt, manchmal ist derselbe auch verborgen geblieben.

b) Die Inspiration schließt ferner die Determination des *Niederzuschreibenden* in sich. Wie weit dieselbe geht, läßt sich bestimmen aus dem Zusammenhang des Niederzuschreibenden mit der Erreichung des Zweckes der Schrift; in diesem Betrachte ist zunächst der *Inhalt* — weil nur er Gegenstand des Glaubens werden kann —, dann in gewissem Maße auch die *Form* von bestimmendem Einfluß.

5. In Bezug auf den Inhalt geht der göttliche Einfluß auf die *Quantität* und die *Qualität* des Niederzuschreibenden.

a) Die quantitative Determination richtet sich nach den ewigen und universellen Absichten Gottes, die aber nicht immer erkannt werden können. Von diesem Gesichtspunkte kann die Frage erhoben werden, ob sich die Inspiration auf alle Theile der Schrift erstrecke, auch wenn deren höhere Zweckbeziehung nicht erkennbar sei. Kaulen führt nun gegen die Läugnung einer durchgängigen

[1] Aber wenn solche Offenbarungswahrheiten nur virtuell zur Aufzeichnung inspirirt werden, z. B. in Form einer Psalmidee?

Realinspiration an, es sei nicht möglich, eine Grenze zu ziehen zwischen wichtigen und unwichtigen Theilen der Schrift, ferner, es lasse sich nicht in Abrede stellen, Gott könnte besondere Absichten auch bei scheinbar unbedeutenden Stellen gehabt haben. Entscheidend für diese Frage seien aber die Traditionszeugnisse; diese sprechen einstimmig für durchgängige Realinspiration.

b) Die qualitative Determination[1] oder die Repräsentation bewirkt eine gottgewollte Auffassung des Niederzuschreibenden, bei anderen Theologen nenne man dieses Moment Erleuchtung, wofür besser Beleuchtung stünde; denn Zweck ist zunächst nicht Unterweisung, sondern die Auswahl und Bestimmung einer besondern Darstellungsweise. Hier muß die Einwirkung Gottes auf die Form der Gedanken gesucht werden, hier gründet die aus geschichtlich-äußerer Veranlassung zu universellem, unendlichem Zweck sich erhebende Bestimmung der Schrift, hier wurzelt auch die Berechtigung der typischen und allegorischen Auslegungsweise der Schrift. Die gegen eine solche positive Gotteswirkung geltend gemachten Gründe entstammen der Voraussetzung, die Bibel sei nicht schlechthin irrthumslos. Allein die Läugnung der Irrthumslosigkeit der Schrift ruht auf schwachen Gründen. Wenn behauptet wird, nur die übernatürlichen, religiösen Wahrheiten können Gegenstand des Glaubens und somit der Inspiration sein, so ist zu erwiedern, auch natürliche Wahrheiten können Object des übernatürlichen Glaubens sein. Dann beruhe die vorerst nur behauptete Erfahrung, es seien in der Schrift mancherlei Irrthümer zu finden, auf der falschen Meinung von der Irrthumslosigkeit; es seien auch relative Wahrheiten zulässig; ferner habe der Text so viele Veränderungen durchgemacht, daß selbst kritisch unanfechtbare Stellen nicht absolut sicher stehen.

6. Diese Bemerkungen führen Kaulen zu einer tiefsinnigen Untersuchung über den Einfluß Gottes auf die Form der Schrift. Es bestehe factisch ein unrichtiges Verhältniß zwischen Denkinhalt und Lautform, die menschliche Rede bewege sich dem wirklichen Thatbestande gegenüber in unzähligen Irrthümern. Auch bei der Inspiration sei das ursprüngliche, harmonische und adäquate Verhältniß zwischen Inhalt und Form der menschlichen Rede nicht wiederhergestellt worden. Zweck der Inspiration war nur die Sicherheit des Glaubens; diese aber wäre durch eine solche Repristination der ursprünglichen Redeweise nicht befördert, sondern vereitelt worden. Gegen die Verbalinspiration spreche die gelegentliche Entstehung der Schrift in einer geschichtlich gegebenen Sondersprache. Jedes Sprachidiom besitze nun aber eine individuelle Färbung, den Sprachgenius, der nicht in einer andern Sprache wiedergegeben werden kann. Wäre nun wirklich die sprachliche Form wesentlich, so würde das volle Verständniß der Schrift einem großen Theil der Menschheit verwehrt sein. Die Einwirkung des Heiligen Geistes auf die Form darf also nur so weit reichen, als sie durch die Mittel einer jeden Sprache ausgedrückt werden kann. Nur in zwei Fällen kann auch der sprachliche Ausdruck von Gott direct intendirt worden sein. Einmal wenn Gott seine übernatürlichen Mittheilungen in einer bestimmten, ihren Bedürfnissen angemessenen Form wollte zukommen lassen, wie manche wörtliche Anführungen des Gotteswortes bei den Propheten; dann

[1] Diese Seite der Inspiration ist Kaulen eigenthümlich. Dadurch wird die Frage von der durchgängigen Realinspiration und Irrthumslosigkeit der Schrift getrennt.

bei besonderen geheimnißvollen Wahrheiten, wenn die genaue Fixirung des Textes zur Sicherstellung des Glaubens nothwendig ist. So sei das Wort ἐστι der Einsetzungsworte des heiligen Abendmahls ganz gewiß vom Heiligen Geist eingegeben. Außer diesen beiden Fällen tritt der frei thätige, menschliche Factor stärker heraus. Dadurch wird nicht bloß die Stellung des freien Menschen zu Gott, sondern auch die Autorität der Schrift gewahrt.

So findet das Verhältniß von Schriftinhalt und Schriftform die eingehendste Würdigung bei Kaulen. Diese Untersuchungen gehören aber alle zu einer befriedigenden Lösung der Inspirationsfrage. Die Geschichte des Bibeltextes gibt dem gelehrten Verfasser auch reichlich Gelegenheit, die Erhaltung und Ueberlieferung der heiligen Schriften als einer besondern übernatürlichen Ueberwachung enthoben darzustellen [1].

§ 11.

H. Scheeben.

Literatur: 1. Lehrbuch der katholischen Dogmatik I. Bd. — 2. Periodische Blätter II. Bd. S. 235 f.

Zu den tiefsinnigen Erörterungen Scheebens über Wesen und Wirksamkeit der göttlichen Gnade bildet dessen scharfe wie zarte Auffassung der Inspiration ein würdiges Gegenstück.

Ausgehend [2] von der dogmatisch fixirten Glaubenslehre, die heiligen Bücher haben in all ihren Theilen Gott selbst zum Auctor, die Schriftsteller sind nur Werkzeuge des sie bewegenden, inspirirenden Heiligen Geistes, stellt Scheeben in näherer Entwicklung des Begriffes folgende Sätze auf [3].

A. Bezüglich der nothwendigen Ausdehnung des Begriffes:

1. Es sei häretisch, die durchgängige Realinspiration zu läugnen.

2. Es sei höchst bedenklich, wenn nicht ebenfalls häretisch, die Inspiration bloß auf die Substanz der heiligen Bücher zu beschränken, in Bezug auf Accidenzen der Heiligen Schrift aber bloß subjective, d. i. persönliche Wahrhaftigkeit der heiligen Autoren anzunehmen.

B. Bezüglich der Natur der Inspiration ist es nach Scheeben:

1. De fide, daß die Heilige Schrift Gottes Wort sei kraft ihres Ursprungs aus Gott, nicht erst durch Approbation.

2. Es reicht nicht eine äußere Assistenz hin, wodurch bei ihrer Abfassung das Einfließen von Irrthümern verhütet worden wäre; vielmehr wird ein positiver Einfluß erfordert — fidei proximum.

3. Dieser positive Act besteht aber nicht in einer förmlichen Ansprache über den Inhalt und die Form der Darstellung; denn eine solche Ansprache sei offenbar bei den meisten Dingen nicht nothwendig; sie hätte den heiligen Schriftstellern durchweg zum Bewußtsein kommen müssen, während das Gegentheil der Fall ist; eine derartige Annahme ist unvereinbar mit der individuell ausgeprägten Darstellung.

---

[1] Geschichte der Vulgata S. 54 f. [2] Lehrbuch der kathol. Dogm. I. 109.
[3] I. 112 ff.

4. In systematischer Zusammenfassung enthält der Act der Inspiration nach fast einstimmiger Lehre der Theologen folgende Elemente:

a) als Princip der Inspiration den Willen Gottes, die in dem betreffenden Buche enthaltenen Wahrheiten mitzutheilen;

b) in der Ausführung dieses göttlichen Willens:

α) einen innern, göttlichen Antrieb, bestimmte Wahrheiten mitzutheilen, nothwendig verbunden mit der Hinlenkung des menschlichen Denkvermögens auf die geforderte Auswahl der Gedanken (suggestio genannt) — analog der gratia praeveniens;

β) die innere Unterstützung und Bewegung des menschlichen Geistes in der Auffassung und schriftlichen Darstellung der fraglichen Wahrheiten — analog der gratia adjuvans. Dieses letztere Moment soll nicht im Sinne mancher Theologen zu einer bloß überwachenden, äußern Assistenz abgeschwächt werden, vielmehr sind die menschlichen Schriftsteller durch einen steten positiven Einfluß Gottes getragen und unterstützt. In diesem Sinne — und hier zeigt sich die lebendige Auffassung — muß eine Verbalinspiration angenommen werden, weil die inspirirende Thätigkeit Gottes den Schriftsteller ganz erfaßt und in seiner ganzen Thätigkeit trägt.

Den Einfluß Gottes auf die materielle, äußere Seite der Darstellung stellt Scheeben treffend dem Einfluß des zeugenden Princips auf die concreten, accidentellen und vorübergehenden Elemente und Eigenschaften des gezeugten Organismus gegenüber; dieser Einfluß könne nicht gedacht werden losgelöst von der Einwirkung des zeugenden Princips auf die bestimmte Gestaltung jenes Organismus. Wie ferner im leiblichen Körper die materiellen, accidentellen Elemente wechseln ohne Wesensveränderung der Seele und des von ihr formirten Leibes, so wechsle auch die äußere sprachliche Form der Bibel in den Uebersetzungen, während der wesentliche Inhalt und die wesentliche Form dieselbe bleibt.

Eine erwähnenswerthe Betrachtung widmet Scheeben den menschlichen Analogien und Bildern, die für das gegenseitige Verhältniß von Gott und dem heiligen Schriftsteller im Sprachgebrauch der Väter, der Kirche und der Theologen vorkommen. Er warnt vor einseitiger Auffassung derselben und erklärt besonders das häufig vorkommende Bild von einem dictirenden Secretär. Wie im profanen Sprachgebrauch, sei ein förmliches Dictiren bei der Inspiration nicht gefordert, es genüge eine Anregung zur Abfassung bestimmter Wahrheiten, verbunden mit steter Aufsicht und Assistenz. Gott kann den heiligen Schriftsteller in noch höherer Weise von sich abhängig machen. Jeder menschliche Herr kann nur einen moralischen Antrieb auf seinen inspirirten Diener ausüben, Gott aber kann den Schriftsteller auch physisch bewegen, wie der Mensch seine Hand oder seine Feder, ohne jedoch seine Freithätigkeit auszuschließen. So ist die charismatische Gnadenwirkung der Inspiration in innigen Zusammenhang gebracht mit der subjectiv heiligenden Gnade.

So sehr aber diese geistvolle, alle mechanische Vorstellung ausschließende Auffassung dem Wesen der Geisteswirkungen entspricht, der menschliche Factor scheint von Scheeben zu sehr zurückgedrängt. Wenn es vor allem gilt, das Wesen der Inspiration, den untersten Grad der Inspiration zu bestimmen, so dürfte vielleicht im Sinne der Recension von Scheebens Ansicht von K. Wiedenmann festzustellen sein, daß der Lessischen Annahme, in gewissen Fällen genüge

der von Gott ausgehende innere Antrieb des menschlichen Willens zur Aufzeichnung bestimmter Wahrheiten, verbunden mit bloß äußerer Assistenz, die vor Irrthum bewahrt, die dogmatischen Bestimmungen der Inspiration nicht entgegenstehen[1]. Nach der Verschiedenheit des aufzuzeichnenden Wissens wäre freilich die Inspiration verschieden zu modificiren. Nicht minder scheint die Censur, die gegen die Läugnung der durchgängigen Realinspiration ausgesprochen wird, zu strenge; die bezüglichen mittelalterlichen Entscheidungen sind wohl nicht dogmatisch bindend, das Tridentinum kann nicht dafür angerufen werden, wie sich später zeigen wird.

Den Einfluß des Heiligen Geistes auf die Apostel bei ihrer mündlichen Lehrüberlieferung hält Scheeben mit Recht für analog der Schriftinspiration[2].

§ 12.

Franzelin.

Der lebendige Fluß historischer Entwicklung des Begriffes tritt in diesem letzten Stadium in einen gewissen Stillstand; die eben im Princip gezeichnete Anschauung der hervorragendsten Vertreter des Begriffes ist sententia communis theologorum geworden. Es erscheinen bei den meisten Theologen immer wieder dieselben Wesensmomente; nur die individuelle Ausprägung und Darstellung des Begriffes wechselt. Es dürfte also genügen, das Principielle der Entwicklung zu zeichnen. Vorübergehende Erwähnung mögen noch finden Patritius[3], Kleutgen[4], Hettinger[5], Simar[6].

Mit einiger Modification erscheint der Inspirationsbegriff bei denjenigen Theologen der neuesten Zeit, die von Franzelin ausgehend monographisch die Inspirationstheorie behandelt haben, Schmid und Crets. Da diese ohnehin den gegenwärtigen Stand der Frage repräsentiren und bei ihrer umfassenden Behandlung des Begriffs besondere Beachtung verdienen, so möge die Darstellung ihrer Anschauungen, ausgehend von Franzelin, die Entwicklung abschließen.

Nach seiner scholastischen Methode schickt Franzelin die zu beweisende These voraus in Form einer begrifflichen Definition der Inspiration und sucht nun dieselbe an der Hand der dogmatischen Formel: Deus est auctor librorum Sacrae Scripturae, speculativ zu erläutern. „Inspiration" ist[7] ihm jenes Charisma der Erleuchtung und des Antriebes, wodurch der Geist der

---

[1] Stimmen aus Maria-Laach, 1874, Bd. VI. S. 286. [2] n. 304.

[3] De interpretat. Script. § 4 u. a. Sein Begriff: Inspiratio est Dei actus hominem excitans ad ipsius sensa scripto excipienda. Comment. de div. Script. Die Stellen, wo die heiligen Schriftsteller zweifelnd und unbestimmt sprechen, erklärt Patritius, die Inspiration schließe zwar Unfehlbarkeit, aber nicht Allwissenheit ein. L. c. Gegen diejenigen, welche die Realinspiration in unbedeutenden Dingen läugnen, spricht derselbe als seine Meinung aus, er wolle sie nicht verdammen, aber auch nicht vertheidigen. Ungenauigkeiten u. s. w. leitet er davon ab, daß der Heilige Geist die heiligen Schriftsteller nicht corrigirte. L. c. und De interpret. Scr. Sacr. § 4. p. 16 sqq; § 6.

[4] In opusculo cit. und Theologie der Vorzeit I. 50. n. 29 ff. (vgl. oben S. 181 ff. unter Chrismann).

[5] Fundamentaltheologie II. 233.

[6] Lehrbuch der Dogmatik, 2. Aufl., Freiburg 1887, S. 17.

[7] Tractat. de div. Script. (3. Aufl.) thes. 3. p. 342.

Inspirirten diejenigen Wahrheiten, welche Gott durch die Schrift der Kirche übergeben wollte, zum Schreiben empfing (auffaßte) und der Wille angetrieben wurde, sie alle und sie allein schriftlich aufzuzeichnen; so ausgerüstet vollführte der Schriftsteller als werkzeugliche Ursache unter der Thätigkeit Gottes als primärer Ursache den göttlichen Plan mit unfehlbarer Treue. Mit Unterscheidung von Inspiration und Assistenz bezieht sich jene auf die Wahrheiten, das verbum formale, diese auf die Zeichen, das verbum materiale.

Zur Erläuterung dieses Begriffes erforscht Franzelin die Bedeutung des Ausdrucks Deus auctor libri, kraft dessen Gott als primäre Ursache des wesentlichen Inhaltes der Schrift, d. i. der Gedanken, sowie der schriftlichen Fixirung des Inhaltes erscheint[1]. Unwesentlicher Bestandtheil des Buches sind die Zeichen und Wörter, diese haben also nur insofern Antheil an der Inspiration, als sie geeignet sind, den Wesensinhalt, d. i. den Sinn der Schrift, auszudrücken[2]. Dieses Ziel wird aber erreicht durch bloße Assistenz des Heiligen Geistes, ohne daß eine Inspiration des Ausdrucks gefordert wäre. Die nothwendige Assistenz kann auch die gratia sermonis einschließen, wie dieselbe Thomas erklärt. In manchen Fällen können freilich auch die Wörter und der Stil wesentlich sein, dann tritt Inspiration in vollem Sinne ein[3], gerade wie die Anordnung, Disposition als eventuell wesentlicher Theil der Schrift ebenfalls inspirirt sein kann.

Wie aber kann Gott Auctor der Gedanken, des verbum formale, der Schrift werden?

Nach den Gesetzen der Psychologie muß der Heilige Geist, wenn er einen Menschen als frei vernünftiges Wesen, als Werkzeug und Organ für seinen Rathschluß beiziehen wollte, diesem die zum Aufzeichnen bestimmten Gedanken zum Zwecke des Niederschreibens bekannt geben und dessen Willen antreiben, jene Gedanken, und zwar sie alle und sie allein, aufzuzeichnen. So schließt also schon der Begriff des auctor libri formalis durchgängige Realinspiration in sich[4].

Keineswegs ist jedoch gefordert, daß jene Wahrheiten alle unbekannt sein müssen bei der Mittheilung zum Schreiben; vorausgehende Erkenntniß des Menschen schließt andererseits eine neue Mittheilung in der Richtung und zu dem Zwecke des Niederschreibens nicht aus. Ebenso ist Studium, Fleiß, Anstrengung, Berufung und Beiziehung von Zeugen wohl vereinbar mit göttlicher Inspiration[5]. Die Inspiration ist ferner nicht Offenbarung, dieses Wort im strengen Sinne als Mittheilung einer unbekannten Wahrheit gefaßt[6]; wenn aber Offenbarung in einem weitern Sinne für Vorlegung (propositio) einer Wahrheit genommen wird, so gehört sie zum Wesen des Begriffes Inspiration.

Ueber die nähere Beschaffenheit des Actes der Wahrheitsmittheilung (Offenbarung und Erleuchtung) verweist Franzelin auf die Lehre des hl. Thomas. Er repristinirt also die vom englischen Lehrer über die Prophetie aufgestellten Sätze, fordert somit das prophetische Licht, die übernatürliche Glaubwürdigkeits-

---

[1] L. c. p. 342 sqq. [2] p. 349. [3] p. 351. [4] p. 346. 347.
[5] p. 348.
[6] Auch revelatio = prima propositio veritatis ist nicht wesentlich. Cf. l. c. p. 566.

erkenntniß als Wesensmoment für die Inspiration. Denn, so heißt es an jener Stelle, das von Thomas als unterster Grad der übernatürlichen Erkenntniß geforderte Licht genüge zur Inspiration, wenn nur ein Antrieb noch hinzutritt [1].

Aber ist es nicht psychologisch nothwendig, daß mit der Annahme eines prophetischen Lichtes auch das Bewußtsein der Inspiration bei den heiligen Schriftstellern vorhanden war? Franzelin gibt nun zu, daß bei der Schriftinspiration das Bewußtsein der göttlichen Einwirkung nicht wesentlich war, wenn auch das Gegentheil meist eintrat [2]. Also dürfte doch wohl auch das prophetische Licht nicht wesentlich nothwendig sein. Wie künstlich scheint es doch, anzunehmen, der Verfasser der Maccabäerbücher sei sich der göttlichen Autorität seines Buches bewußt gewesen!

Ueber den nähern Charakter der Einwirkung bemerkt Franzelin, dieselbe hebe die Freiheit nicht auf, der Antrieb sei nicht nothwendig derart, ut voluntatem agat antecedente necessitate; es genügt, den Willen unfehlbar sicher anzuregen [3]. Die Inspiration ist ein außerordentliches Charisma, das auf die apostolische Zeit als Endterminus beschränkt blieb [4].

Zum erstenmal bei katholischen Theologen erscheint bei Franzelin die Kriterienlehre der Inspiration.

An und für sich ist es ja selbstverständlich, daß die Wirklichkeit, Wesenheit und Ausdehnung der Inspiration nach denselben theologischen Erkenntnißprincipien zu erforschen ist, wie bei jedem andern Dogma. Bei der exponirten Stellung der Schrift und besonders bei der Confundirung von Offenbarung und Schrift ward es aber früh im Protestantismus gebräuchlich, für den göttlichen Charakter der Schrift bestimmte Kriterien aufzustellen, welche eigentlich für die Göttlichkeit der Offenbarung = des Schriftinhaltes sprechen.

Franzelin [5] führt diese Lehre auch in die katholische Theologie ein; er behandelt sie, als Einleitungsfrage zur Bestimmung des Canons, nach der Inspiration der Heiligen Schrift; ebenso Franz Schmid [6]. Richtiger scheint mir Crets die Kriterienfrage an die Spitze aller Erörterungen über die Inspiration zu stellen [7], da ja Wirklichkeit und Wesenheit jenes höhern Schriftcharakters im allgemeinen so gut wie in concreto die Ausdehnung der inspirirten Bücher = der Canon eines Erkenntnißprincipes bedarf. Diese Kriterien beeinträchtigen so wenig die Göttlichkeit des Glaubensactes, als es die Glaubwürdigkeitsgründe der Offenbarung vermögen; denn sie wollen nur das für uns glaubwürdig machen, was an sich auf göttlichem Glauben beruht. Darum möge

---

[1] p. 348 nota 1.

[2] p. 358. Corollar. 3: . . . in inspiratione ad scribendum non videtur quidem essentiale, ut homo cognoscat se esse a Deo inspiratum. Ebenso p. 359 nota 1: Quod prophetia proprio ac pleno sensu non est aut dicitur, ubi deest homini inspirato conscientia supernaturalis charismatis, non probat *neque inspirationem ad scribendum sine hac conscientia posse consistere.* Hier wäre also ein principieller Unterschied zwischen Inspiration und Prophetie zu finden. Doch bleibt sich K. Franzelin nicht gleich, wenn er an dieser Stelle die Meinung Denzingers acceptirt (II. n. 126), in den canonischen Büchern sei es nicht vorgekommen, daß die Inspiration den Schriftstellern unbekannt blieb.

[3] L. c. p. 358. [4] L. c. p. 359.

[5] L. c. c. 2. thes. 5 sqq. [6] Cf. 7 lib. [7] *Crets* l. c. sect. 1. c. 1. 2.

man nicht, wie Franzelin, Schmid, Crets, die Autorität der Kirche, die Tradition als Hauptprincip geltend machen mit Ausschluß des prophetischen und apostolischen Princips[1], als ob sonst der Glaube auf menschlicher Gewißheit beruhen würde. Die kirchliche Tradition ist zu begründet, als daß sie einer Ueberspannung bedurfte. Es bleibt ja doch das Zeugniß der Kirche, sowohl geschichtlich als dogmatisch-traditionell betrachtet, höchste und letzte Instanz für die volle und dem Schriftumfang nach durchgreifende Inspiration der heiligen Bücher. Mit Recht werden von den katholischen Theologen die Inhaltskriterien der Inspiration, als da sind: Heiligkeit, Vortrefflichkeit, Harmonie der Schriftlehre, Erhabenheit und doch schlichte Einfalt des biblischen Stils, ferner alle mystische Bezeugung der Inspiration als gänzlich unzureichend verworfen. Wenn diese positiven Inhaltskriterien etwas zu beweisen vermögen, so können sie nur die Göttlichkeit des Schriftinhaltes erhärten, nicht aber die Göttlichkeit des Schriftursprungs[2].

Weiter in diese Kriterienlehre einzugehen liegt außer dem Ziele dieser Schrift, welche in erster Linie den Begriff, das Wesen der Inspiration untersuchen will. Uebrigens stimmen die drei Autoren materiell so ziemlich überein, wenn sie auch formell in Methode und Topik der Kriterien einige Abweichungen zeigen[3].

§ 13.

Franz Schmid.

Literatur: 1. De inspirationis Bibliorum vi et ratione. — 2. Mehrere Artikel in der Innsbrucker Zeitschrift, 1885—1887 (besonders auch über exegetische, hermeneutische Consequenzen des Begriffes).

Auf dem von seinem großen Lehrer gelegten Fundamente baut Professor Franz Schmid weiter und widmet der Inspirationsfrage die erste systematische, in etwas schwerfälliger Methode geschriebene Monographie.

I. Schmid geht aus von der positiven Lehre der katholischen Kirche über die höhere Prärogative der Schrift, die er in drei Stufen als schlechthinige Irrthumslosigkeit[4], als durchgängige göttliche Autorität[5] und als göttliche Inspiration[6] entfaltet. Interessant ist sein Endurtheil über die schlechthinige Irrthumslosigkeit. Er meint nämlich, die gegentheilige Ansicht, welche annimmt, die Irrthumsfreiheit, die göttliche Autorität und Inspiration erstrecke sich nicht auf die kleinsten Detailangaben der Schrift, sei nicht Häresie, doch keineswegs probabel und erträglich[7].

Das begriffliche Wesen der Inspiration gewinnt unser Verfasser in einer ausgedehnten Untersuchung über die ganz außerordentlichen, hypothetischen Mittel

---

[1] So daß also eine besondere Offenbarung über die Schriftinspiration z. B. der Apostel noch nothwendig gewesen wäre, wie auch Schwane (Dogmengeschichte der neuern Zeit) annimmt. Dagegen siehe besonders Schanz, Apologie II. 316. 323 ff. Vgl. S. 217 Anm. 4 dieser Schrift.

[2] *Franzelin* l. c. *Schmid* l. c. *Crets* l. c.

[3] So behandelt z. B. Schmid die negativen Kriterien, was Franzelin und Crets für unnöthig erklären.

[4] lib. I. c. 1. n. 2. [5] n. 11. [6] n. 19. [7] lib. I. c. 3. n. 35.

und Wege, die eine Autorschaft Gottes begründen könnten. Nach Ausschließung der per excessum fehlenden Richtungen weist derselbe die unzureichenden Inspirationsbegriffe [1], den bloßen Beistand und die nachfolgende Approbation zurück als unvereinbar mit der dogmatischen Formel Deus auctor librorum sanctorum [2] und kommt auf dieser Basis zu seinem eigenen Begriffe. Seine bis ins einzelne entwickelte begriffliche Definition der Inspiration enthält folgende Wesensmomente [3].

1. Vor allem muß Gottes Geist eine Idee von dem zu schreibenden Buche vorschweben, worin er den Inhalt und die wesentliche Form des Buches bestimmt.

2. In einem wirksamen Beschlusse setzt Gott die Realisirung dieses göttlichen Gedankens in der Zeit fest.

3. Weil hierin Gott einen Menschen als Organ gebrauchen wollte, so muß er diesem alle Gedanken und alle Wahrheiten als Gottes Gedanken mittheilen.

4. Zugleich muß Gott den Willen des heiligen Autors antreiben, im Namen Gottes die inspirirten Wahrheiten schriftlich aufzuzeichnen.

5. Während des Schreibens überwacht sodann Gott den heiligen Schriftsteller, auf daß er jene Wahrheiten in der entsprechenden Form irrthumslos zur Darstellung bringe.

6. Soll das Buch nicht bloß an sich inspirirt sein, sondern auch von anderen Menschen dafür angesehen werden, so muß Gott den höhern, göttlichen Ursprung des Buches durch den heiligen Autor oder auf anderm Wege offenbaren.

Die unter 1. und 2. genannten Erfordernisse will Schmid, als selbstverständlich, bloß erwähnt haben, den übrigen Momenten widmet er aber weitgehende Untersuchungen.

Mit dem unter 6. geforderten Moment einer nothwendigen Promulgation von seiten des Inspirirten, wodurch die Inspiration dem Schriftsteller selbst oder seinen Zeitgenossen bekannt wird, berührt sich aufs engste die Frage, wie die Inspiration von unserm heutigen Standpunkte erkennbar ist, oder die Kriterienlehre der Inspiration. Schmid behandelt sie im siebenten Buche seiner Schrift. Ueber die verlangte Promulgation selbst spricht sich Schmid aus, wenn er das Verhältniß der Rede- und Schriftinspiration bei den Aposteln entwickelt; ihm genügt die Apostolicität resp. der prophetische Charakter einer Schrift nicht, um deren canonische Dignität zu begründen. Er verlangt noch ein ausdrückliches Zeugniß für die hic et nunc bei einem Apostel oder Propheten vorliegende Schriftinspiration [4].

Andere Theologen, besonders Ubaldi und Schanz [5], scheinen mit mehr Grund anzunehmen, die Inspiration der apostolischen Schriften folge aus der Inspiration der Apostel überhaupt; die Kirche habe die einzelnen Schriften

---

[1] lib. II. n. 37—45. [2] n. 45—70. [3] n. 74.

[4] Ebenso Crets, Passaglia, Hurter, Franzelin, Scheeben, Schell u. a. Cf. *Crets* l. c. p. 23 sq. Im übrigen bezüglich der Kriterien vgl. oben § 12 (S. 213).

[5] Tübinger Quartalschrift, 1885, S. 666; 1890, S. 318, und Apologie II. 323. Ebenso Marchini, Liebermann, De Vence, Güntner, Janssens, Leu (Encyklop. der Theol.). (Letzterer will auch bloß Inspiration des wesentlichen Inhalts der Schrift.)

aus den Händen der Apostel empfangen, ohne daß die Inspiration brauchte erwähnt zu werden[1]. Die Gemeinden zweifelten ja nicht, daß der Heilige Geist überall in den Aposteln wirkte.

II. Einer eingehendern Kritik ist das dritte Moment, die übernatürliche Erkenntniß der niederzuschreibenden Wahrheiten, zu unterziehen. Schmid beschreibt nämlich den Einfluß Gottes auf den Verstand des Hagiographen in einer Weise, die eine Ueberspannung des theologischen Momentes involvirt. Die Anwendung seiner Theorie auf die Maccabäerbücher und den Prolog des Lucasevangeliums, wenn auch nicht das Princip selbst, fanden daher abweisende Besprechung von J. Knabenbauer[2] und Professor Al. Schmid.

Ausgehend von der These, Gott müsse dem heiligen Autor alle Wahrheiten, welche das Buch enthalten soll, als *seine* Wahrheiten mittheilen und offenbaren, fordert Schmid als *wesentlich* auch in dem Falle, wo der menschliche Autor bekannte Wahrheiten aufzeichnet, das *prophetische Licht*, wodurch der Schriftsteller mit göttlicher Gewißheit urtheilt, der Inhalt seines Buches rühre von Gott her[3]. Es mag ja richtig sein, daß es zum Wesen eines Propheten gehört, daß er ein Glaubwürdigkeitsurtheil über den Charakter seiner Erleuchtung empfängt, weil er nur unter der Voraussetzung auch andere von der Göttlichkeit seiner Mittheilung überzeugen kann; aber es widerstreitet wohl der natürlichen Exegese jener Stellen von 2 Macc. und Luc. 1, 1, anzunehmen, die Schriftsteller hätten, statt sich auf Gottes Offenbarung und Erleuchtung zu berufen, als Glaubwürdigkeitsmomente ihre fleißige Nachforschung und Quellenkritik angeführt. Schmid gibt übrigens zu, nicht in allen Fällen sei die Inspiration den heiligen Autoren zum Bewußtsein gekommen, aber damit ist auch eingeräumt, jenes prophetische Licht sei nicht überall vorhanden gewesen[4].

Der Verfasser setzt zum Beweise seiner These den Fall: wenn die Inspiration zum Bewußtsein kommt, so muß nothwendig auch eine Erkenntniß von dem göttlichen Inhalt des Niederzuschreibenden damit verbunden sein. So weit ist der Schluß berechtigt; allein die weitere Folgerung[5], es müsse diese Consequenz immer statthaben, weil das Bewußtsein der Inspiration etwas ganz Unwesentliches sei und nach philosophischen Gesetzen das Erkennen einer Sache das Sein und Sosein derselben nicht ändert, dürfte nicht richtig erscheinen, so wahr jenes philosophische Axiom auch ist. Denn das Bewußtsein der Inspiration ist ja gerade der Grund oder doch das Correlat des prophetischen Lichtes, und sobald jenes wegfällt, fällt auch dieses weg (cessante causa cessat effectus). Auch die übrigen Argumente sind nicht durchschlagend[6]. Schmid gibt selbst zu, daß kaum ein Theologe mit ausdrücklichen Worten diese übernatürliche Erleuchtung resp. Offenbarung gefordert hat, namentlich

---

[1] L. c. p. 669. [2] Stimmen aus Maria-Laach, 1885, S. 199 ff.

[3] n. 76. Uebrigens leidet dieser ganze Abschnitt an manchen Schwankungen der Begriffe Erleuchtung, Beleuchtung, Offenbarung, prophetisches Licht u. ä.

[4] n. 88 nota 2 p. 81 wird diese Consequenz auch zugestanden: Si supponimus, scriptorem inspirationis haud esse conscium, consequenter simul supponendum est, ipsi neque naturam *luminis sibi concessi cognitionisque* inde derivatae *undequaque perspectam esse.*

[5] n. 77—79. [6] n. 86 nota 1.

für den Fall, wenn der Hagiograph über Dinge schreibt, die ihm anderswoher bekannt sind. Er will auch nicht behaupten, seine Lehre habe Glaubensgewißheit, doch sei sie theologisch sicher (theologice certa) [1].

Im Sinne dieser Anschauung schreibt Schmid z. B. über den Lucasprolog, wo dieser Apostelschüler sich beruft auf seine Sorgfalt und Umsicht bei seiner Quellenforschung, diese Worte schlössen nicht aus, Lucas habe dieselben Wahrheiten ex alio fonte, z. B. aus innerm Lichte des Heiligen Geistes oder aus unmittelbarer Offenbarung, geschöpft oder mindestens während des Schreibens unter Einwirkung des besondern und unfehlbaren Lichtes des Heiligen Geistes über jene Wahrheiten sich ein Glaubwürdigkeitsurtheil gebildet [2]. Ueber diese Worte sagt Knabenbauer, Schmid „scheint zu viel zu verlangen" [3]. Eine besondere Parallele zieht der Verfasser zwischen diesem lumen divinum und dem lumen ordinarium fidei aut gratiae und findet den Unterschied darin, daß ersteres ein Charisma ganz außerordentlicher Art, letzteres eine ordentliche Gnadenwirkung darstelle [4].

Als Formen der prophetischen Offenbarung erwähnt Schmid die gewöhnlich bei den älteren Theologen vorkommenden, nämlich das lumen mere intellectuale und die visio imaginaria [5]. Volles Verständniß (das judicium significationis) ist auch nach Schmid nicht erforderlich [6].

III. Als viertes Constitutivmerkmal des Begriffes wird die Einwirkung Gottes auf den Willen des Hagiographen genannt.

Zur Inspiration wird nicht gefordert eine Entzückung und Entrückung, keine Beraubung der Vernunft und Willensfreiheit [7]. Der göttliche Antrieb muß sich fernerhin nicht bloß auf das Willensvermögen, sondern wenigstens mittelbar auch auf das Thätigkeitsvermögen erstrecken [8]. Doch wird für diesen Zweck nicht ein unmittelbarer Einfluß gefordert, vielmehr genügt jener, welcher von selbst aus dem Willen sich fortpflanzt auf jenes Vermögen, wenn nur stete unmittelbare Assistenz zur Verhütung von Irrthümern damit verbunden ist [9]. Der Willensimpuls unterscheidet sich durch Zweck, Wirksamkeit und Wesen von dem ordentlichen Gnadenantrieb [10].

Der Unterschied aber zwischen einem inspirirten Buch und den unfehlbaren Entscheidungen der Kirche besteht in fünf Punkten:

1. Das inspirirte Buch ist in allen Stücken geoffenbart und unfehlbar wahr, nicht aber die kirchlichen Entscheidungen.

2. Während letztere nur eine secundäre Quelle des Offenbarungsglaubens bilden, ist ein inspirirtes Buch primäre Quelle.

3. Daher ist auch für die kirchlichen Entscheidungen bloß Assistenz erforderlich, für die heiligen Bücher Inspiration.

4. Die letzteren sind ideell in Gottes Geist entstanden, nicht aber die ersteren.

5. In den heiligen Büchern ist wenigstens in gewisser Beziehung der Stil und die sprachliche Form von Gott, nicht aber bei den kirchlichen Entscheidungen [11].

IV. Das fünfte Moment des aufgestellten Begriffes, das Verhältniß Gottes zur sprachlichen Darstellung, untersucht Schmid im sechsten Buche seines

---

[1] n. 87. [2] n. 119. [3] L. c. p. 199. [4] n. 90—92. [5] n. 93. 94.
[6] n. 95. [7] n. 101. [8] n. 97. [9] n. 98. [10] n. 99. [11] n. 102.

Werkes in zwei Kapiteln. Zuerst weist er die stricte Verbalinspiration zurück, d. h. jene Lehre, welche die einzelnen Wörter der Schrift und die Redeform bis zum letzten Accent in besonderer Weise auf göttliche Causalität zurückführt [1], oder mit anderen Worten, die Form der Bibel ebenso auf Gottes Einwirkung hinbezieht wie die Gedanken, den Inhalt der Schrift [2]. Im zweiten Kapitel dagegen stellt Schmid auf, die Ausschließung der stricten Verbalinspiration hindere nicht, daß die sprachliche Form der Bibel doch in gewissen Grenzen auf göttlichen Einfluß zurückgeführt werden müsse. Um hier eine feste Norm zu gewinnen für die Grenzbestimmung des göttlichen Einflusses, geht Schmid von dem Zweck der Schrift aus; denn aus dem Zweck muß sich die Natur der Schrift erkennen lassen [3].

Wenn nun als Zweck der Schrift von Gott intendirt war, dem Menschengeschlecht ein Buch zu schenken, worin religiöse und sittliche Wahrheiten zusammen mit den eingestreuten profanwissenschaftlichen Angaben mit unfehlbarer Autorität gelehrt werden, so möchte es scheinen [4], es genüge ein solcher Einfluß Gottes auf die Form der Schrift, wodurch die heiligen Autoren in der Darstellung der Gedanken von jedem Irrthum bewahrt bleiben — infimus inspirationis terminus. Allein Schmid will einen umfassendern Einfluß Gottes auf die sprachliche Darstellung der Bibel vertreten — supremus inspirationis terminus. Mit jener Definition ist nämlich der Zweck der Schriftveranstaltung nicht erschöpft. Alle die mannigfache Verwendung der heiligen Bücher, der erhabene Stil, die Einfalt der Darstellung und alle Vorzüge der Bibel in sprachlicher Hinsicht sind von Gott intendirt und auf seinen göttlichen Einfluß zurückzuführen [5].

Als allgemeine Norm für die Grenzbestimmung göttlichen und menschlichen Einflusses will Schmid gelten lassen, was in den von der Kirche recipirten Uebersetzungen der Schrift von der Eigenart und dem Charakter des Originals beibehalten blieb, das sei göttlich inspirirt, soweit reiche die Verbalinspiration [6]. Nur diese Annahme erkläre, warum die Kirche die authentischen Uebersetzungen den Originalien gleichstellte. Die Einwendung, durch eine solche These komme die ausgeschlossene Verbalinspiration wieder zur Hinterthüre herein, glaubt er vornweg abschneiden zu können durch die Berufung auf den hl. Augustin, der in diesem Sinne ebenfalls eine Verbalinspiration vertrat. Weiterhin wolle er nicht eine durchgängige Verbalinspiration lehren und nicht eine solche in strictem Sinne, die bis ins einzelne sich erstrecke [7].

V. Mit der Inspiration der heiligen Bücher scheinen unvereinbar die oft zu falschen Theorien verleitenden Stellen, in denen Personen als redend eingeführt werden oder in denen der Hagiograph selber in eigener Autorität spricht.

Diese Thatsache bestimmt Schmid, im dritten Buche seines Werkes zu erforschen, quo sensu singula, quae in Scriptura leguntur, inspirata sint ac divina?

Da in diesem Zusammenhang alle die im Laufe der Jahrhunderte sporadisch aufgetretenen Fragen im System gelöst werden, will ich die Darlegung Schmids nach den Hauptsätzen angeben [8].

---

[1] n. 259. [2] n. 259—281. Vgl. Artikel der Innsbrucker Zeitschrift, 1885.
[3] n. 282—285. [4] n. 285—298. [5] n. 299—314. [6] n. 315. [7] n. 316.
[8] Die Elemente dieser von Fr. Schmid zuerst entwickelten Theorie finden sich bereits bei Suarez (oben S. 195), Kilber u. a., selbst bei Augustinus schon.

Zur Beurtheilung jener Stellen, in denen andere Personen sprechend eingeführt werden, geht der Verfasser aus von dem allgemeinen Satze, aus der Allegation und dem Referate von Reden fremder Personen folgt noch nicht, daß jene Berichte an sich wahr sind, es bedarf vielmehr, um ein Urtheil zu ermöglichen, anderer Kennzeichen [1].

Solche Normen können genommen werden aus dem Charakter der sprechenden Person selbst [2]. Die Autorität der Worte, welche in der Schrift berichtet werden, richtet sich nach der Autorität des Sprechenden [3]. Hat eine Person canonische Autorität, so haben auch ihre Worte solche Geltung, sonst aber nicht [4]. Canonische Autorität haben die Worte Gottes, Christi, der Engel, Apostel und Propheten, wenn sie in dieser ihrer Eigenschaft reden, ferner die übereinstimmende Gesammtkirche [5]; alle übrigen Personen haben keine göttliche Autorität [6].

Ein zweites Kriterium über solche Reden kann gewonnen werden aus den accidentellen Umständen, unter denen eine Rede ausgesprochen wird [7]. So haben Worte, die in prophetischer Inspiration gesprochen werden, göttliche Autorität, so bekommen Worte, die auf dem Todbette, unter Schwur u. s. w. betheuert werden, höhere Autorität, z. B. die Worte der Maccabäermutter.

Ein drittes Kennzeichen findet Schmid in der Bestätigung und Mißbilligung, die der Hagiograph über die Aussprüche eines andern beifügt, möge nun diese Approbation durch Worte oder durch concludente Handlungen geschehen [8]. Doch ist nicht nothwendig, daß die Bestätigung resp. Nichtbestätigung immer mit ausdrücklichen Worten geschehe. Andererseits folgt aus der Belobigung einer Person in der Schrift noch nicht die canonische Autorität ihrer Worte. Auch bezieht sich eine solche Approbation nicht auf alle einzelnen Punkte einer Rede, besonders nicht auf die kleinsten Details jener Rede. Vielmehr müssen die Worte sorgfältigst, zugleich mit der Giltigkeit der Approbation, erwogen werden. Diese Einschränkung einer Approbation hat auch dann statt, wenn die Worte einer Person den Hauptinhalt eines Buches bilden.

Schwieriger als diese erwähnten Stellen erscheinen jene, wo der Hagiograph in eigener Person spricht.

A priori sollte man aus dem Begriff der Inspiration schließen, alle Reden und alle Gefühle der Hagiographen haben göttlichen Ursprung [9]. Ein Blick in die heiligen Bücher zeigt aber das Gegentheil.

Es finden sich nämlich in der Schrift:

1. Stellen über Lehren und geschichtliche Ereignisse, die der heilige Schriftsteller in eigener Person ausspricht [10]. Dieses kann in dreifachem Sinn statthaben. Es werden nämlich Stellen angeführt über Worte eines heiligen Autors, die er früher gedacht oder gesprochen hat. Solche Reden sind zu beurtheilen wie die Berichte anderer Personen, die in der Schrift vorgeführt werden [11]. Unterscheidet zweitens der heilige Autor zwischen seiner und Gottes Lehre, so haben seine Worte nichtsdestoweniger canonische Autorität [12]. Die Stellen der Schrift sodann, wo der Hagiograph unbestimmt und zweifelnd spricht, erklärt Schmid aus Accommodation Gottes an die gewöhnlich menschliche Redeweise [13].

---

[1] n. 121—126. [2] n. 126. [3] n. 127. [4] n. 128. [5] n. 129—135.
[6] n. 136—140. [7] n. 141. [8] n. 148—149. [9] n. 155—157. [10] n. 158.
[11] n. 159—160. [12] n. 160. 161. Dieser Satz ist wohl nicht befriedigend!
[13] n. 162—164.

2. Zahlreiche Stellen der Bibel offenbaren rein subjective Gefühle und Empfindungen des Schriftstellers. Wie sind dieselben vereinbar mit der göttlichen Autorschaft der Bibel?

Vor allem muß angenommen werden, jene Gefühle hätten wirklich die heiligen Autoren bewegt. Dann ist kein Zweifel, daß dieselben an sich erlaubt und ehrbar gewesen sind, wie auch, daß es nützlich und gut war, sie aufzuzeichnen [1].

3. Andere Schriftstellen zeigen uns die Hagiographen als selbständige Gesetzgeber, als Berather u. s. w.

Bezüglich dieses Punktes ist festzuhalten, daß jene Gesetze, Rathschläge u. s. w. thatsächlich gegeben wurden und in sich gut und löblich sind. Dann widerstreitet es nicht der Inspiration eines Buches, daß die von dem heiligen Schriftsteller erlassenen Gesetze nur von menschlicher, kirchlicher Autorität sind, nicht von göttlicher. Schließlich ist zu bemerken, daß es nicht genügt, um die göttliche Autorität eines Gesetzes zu begründen, daß ein solches Gesetz sich in einem inspirirten Buche findet [2].

VI. Die umfassende Behandlung des Themas führt Schmid auch zur Untersuchung der Frage, welcher Zusammenhang bestehe zwischen Inspiration und Hermeneutik auf dem Gebiete des Schriftsinnes. Da übrigens der Verfasser selbst den mehrfachen Sinn (den mystischen und mehrfachen Literalsinn) nicht zum Wesen der Inspiration gehörig betrachtet, so darf ich mich kurz fassen [3].

Wie in der Auffassung des Inspirationsbegriffes überhaupt, zeigt sich auch hier eine scharfe Betonung des göttlichen Factors. Ueber seine Berufung auf die Tradition, die, ex auctoritate affirmativa, den mehrfachen Literalsinn vertrete [4], äußert sich Knabenbauer mit Zurückweisung der Traditionszeugnisse sehr scharf: „Wenn der Verfasser diesen Gegenstand genauer behandelt hätte, so würde er zu der Ansicht gekommen sein, mit dem sensus literalis multiplex verhalte es sich wie mit der inspiratio verbalis.“ [5]

§ 14.

G. J. Crets.

Literatur: De divina Bibliorum inspiratione, dissert. dogmatica, Lovanii 1886.

Nach Auffassung und Resultat verwandt mit Schmid ist auch die zweite monographische, ebenfalls lateinisch geschriebene Bearbeitung des Inspirationsbegriffes von dem Prämonstratenser G. J. Crets.

Der Verfasser geht bei Bestimmung des Inspirationsbegriffes aus [6] von der dogmatischen Formel Deus est auctor librorum sacrorum und entwickelt dann im Sinne Franzelins die zum Begriffe eines auctor = Verfassers der Schrift erforderlichen Momente [7].

Crets unterscheidet zwischen dem formalen oder wesentlichen und dem accidentellen oder materialen Bestandtheil der Schrift; ersterer

---

[1] n. 165—170. [2] n. 171—177. [3] n. 189. [4] n. 248.
[5] A. a. O. Ebenso Schanz a. a. O. S. 672. 673.
[6] Bezüglich der Kriterien vgl. oben § 12 (S. 213. 217). [7] p. 105 sqq.

muß direct von Gott, dem primären Verfasser der Schrift, ausgehen, die sprachliche Darstellung, der Stil, nicht. Ebenso geht schon aus dem Begriffe eines auctor Scripturae hervor, daß Gott alle Gedanken der heiligen Bücher inspirirt habe[1]. Dieses rein speculativ-dogmatische Resultat erläutert Crets in besonderen Untersuchungen.

1. Die nähere Erforschung, wie der Wesensgehalt der Bibel auf Gott bezogen werden müsse, führt zur Aufstellung des Inspirationsbegriffes nach seinen Constitutivmerkmalen (inspiratio activa). Dem göttlichen Wirken entspricht die menschliche Mitwirkung, die in einer besondern Abhandlung untersucht wird (inspiratio passiva). Da ferner die einzigartige Entstehungsweise der Schrift bestimmte Normen nöthig macht, um den Inhalt derselben richtig zu verstehen, so widmet der Verfasser auch der inspiratio terminativa, sofern die Bibel Wirkung der Inspiration ist, eine besondere Erörterung.

a) Inspiratio active seu efficienter spectata. Da Gott nicht unmittelbar, sondern durch Vermittlung eines Menschen seine Wahrheit mittheilen wollte, muß er einen solchen Einfluß auf denselben üben, daß er den Inhalt der Schrift dem heiligen Autor geistig vermittelt, den Willen desselben unfehlbar antreibt, diese eingegebenen Wahrheiten schriftlich aufzuzeichnen, und durch fortwährende Leitung und Assistenz bei der Aufzeichnung selbst vor Irrthum bewahrt[2].

Nach Zurückweisung der unhaltbaren Anschauungen über die Inspiration, der mera assistentia und subsequens approbatio, erforscht Crets eingehender den Einfluß Gottes auf den Verstand und Willen des Schriftstellers.

α) Zu jeder Erkenntniß, der natürlichen und übernatürlichen, gehören zwei Factoren, das objective Moment oder die Erkenntnißbilder und das subjective oder das Erkenntnißlicht (species — lumen). In weit durchsichtigerer Weise als Schmid stellt nun der Verfasser die verschiedenen Mittel und Wege dar, auf denen die Hagiographen die erforderlichen Erkenntnißformen gewinnen können. Dieselben sind bedingt durch die Verschiedenheit der Objecte und des respectiven actuellen Wissens des Schriftstellers. Bald werden nämlich neue Wahrheiten geoffenbart, bald natürliche Wahrheiten in übernatürlichem Lichte mitgetheilt, bald ist der Hagiograph in actuellem Wissen der aufzuschreibenden Wahrheiten, bald sind ihm bereits früher gekannte Gedanken vor die Erinnerung zurückzuführen[3].

Nicht ist aber als wesentlich zu fordern durchgängige Offenbarung der aufzuzeichnenden Wahrheiten[4]. Die Mittheilungsweise absolut übernatürlicher Wahrheiten geschieht nach den von Thomas aufgestellten Maximen, bald secundum visionem corporalem, durch Sinnesauffassung (äußere Sinne), bald secundum visionem imaginariam, durch Erzeugung neuer und Combination vorhandener Erkenntnißbilder des innern Sinnes, bald secundum visionem intellectualem, durch rein intellectuelle Anschauung der Wahrheit[5]. Ist aber keine neue Offenbarung in diesem strengen Sinne nothwendig, so richtet sich der Einfluß Gottes auf den heiligen Schriftsteller nach dem Wissen des heiligen Autors und dem Verhältniß desselben zur mitzutheilenden Wahrheit. Sind

[1] p. 111. [2] L. c. p. 113. 116—127. [3] p. 130. [4] p. 130. 131.
[5] p. 132. 133.

an sich natürliche Wahrheiten aufzuschreiben und hat der Hagiograph keine Kenntniß derselben, so konnte Gott diese durch Eingießung neuer Erkenntnißformen in der oben angegebenen Weise oder durch Antrieb des Autors, die natürlichen Mittel anzuwenden, um die erforderlichen Kenntnisse sich anzueignen, dem Schriftsteller vermitteln. Vergessene Wahrheiten bedurften nur der Wiedererinnerung von seiten Gottes.

Selbst actuelles Wissen schließe nicht einen besondern, göttlichen Einfluß aus, indem Gott in diesem Falle sub lumine supernaturali die Wahrheiten bezeichnet und dem Schriftsteller ein praktisches Urtheil, diese und jene Wahrheiten aufzuschreiben, verleiht [1].

Das subjective Moment bei der übernatürlichen Erkenntniß der Schriftsteller besteht in einem göttlichen Lichte, das dem prophetischen ähnlich oder identisch ist und dazu dient, ein Glaubwürdigkeitsurtheil von der Wahrheit des Aufzuzeichnenden und ein Verständniß des Offenbarungsinhaltes zu ermöglichen [2]. Dieses prophetische Licht ist auch nach Crets wesentlich bei denjenigen Wahrheiten, die bereits dem Schriftsteller bekannt waren [3].

Doch gibt derselbe keine entschiedene Erklärung über diesen Punkt, so wenig wie über die damit zusammenhängende Frage, ob die heiligen Schriftsteller stets sich der göttlichen Einwirkung bewußt waren [4]. Er erinnert sogar daran, wie der Mangel jenes prophetischen Lichtes an dem inspirirten Charakter eines Buches nichts ändern würde; ein solches Buch wäre an sich immerhin göttlich, wenn auch der Hagiograph die Göttlichkeit desselben nicht anderen übermitteln könnte. Hierin liege eben ein Unterschied zwischen dem Begriffe eines Propheten und eines Hagiographen [5].

β) Der Einfluß Gottes auf den Willen des heiligen Autors ist wesentlich und hat den Zweck, den Schriftsteller zur schriftlichen Fixirung der so oder anders empfangenen Offenbarungen zu determiniren. Er erstreckt sich auf alle jene Handlungen, zu denen der Schriftsteller active et deliberate mitwirkt. Der Antrieb selbst kann in folgende Theilmomente zerlegt werden:

1) Antecedenter wird der Wille zum Schreiben angeregt, bald bestimmt eine so und so geartete Geschichte zu beschreiben, bald ohne nähere Bestimmung des Gegenstandes. Dieser Willensantrieb kann auch determiniren, entsprechende Mittel anzuwenden, um die aufzuschreibenden Wahrheiten zur Kenntniß des Autors zu bringen.

2) Während des Schreibens dauert die Willensdetermination fort.

3) Jener Willensantrieb erstreckt sich direct auf alle actus eliciti des Willens, indirect auch auf die actus imperati desselben, nämlich das Thätigkeitsvermögen und dessen Aeußerungen [6].

Wie zur Auffassung der aufzuschreibenden Wahrheiten menschliche Mitwirkung nicht ausgeschlossen bleibt, so auch können natürliche Anregungen zu dem göttlichen Antrieb hinzutreten [7]. Die Form, in der Gott den Willen anregt, ist verschieden, bald thut er es unmittelbar, bald mittelbar; der Grad der Einwirkung wechselt: quoad exercitium sind die Autoren freiwollend, quoad specificationem determinirt [8].

---

[1] p. 133. 134. [2] p. 136. 137. [3] p. 138. [4] p. 139 sqq. 142 sqq.
[5] p. 147. [6] p. 158. [7] p. 159. [8] p. 160.

Zur nähern Erläuterung des Begriffes vergleicht auch Crets mit der Inspiration die Assistenz, die Revelation, die gratia ordinaria in dem mehrfach erwähnten Sinne [1].

b) Die Einwirkung Gottes auf die heiligen Schriftsteller hat zum Correlat die passive Befähigung und Ausrüstung derselben. Um nun den Begriff unseres Charismas auch nach dieser Seite zu beleuchten, untersucht Crets, wieweit der menschliche Factor gewahrt bleibe, und welchen Einfluß die natürlichen und erworbenen Dispositionen auf die Abfassung der heiligen Bücher ausüben. In diesem Sinne weist derselbe die montanistische Anschauung zurück, die als wesentliches Moment der Inspiration Aufhebung der Verstandesthätigkeit und Willensfreiheit betrachtet. Die Mittheilung göttlicher Wahrheiten sei freilich ohne Freithätigkeit des Willens, die Aufzeichnung jedoch sei frei gewollt, insofern Gott nach seinem Vorauswissen, ein Schriftsteller werde der Anregung folgen, einen Willensantrieb erfolgen ließ (voluntate consequenti seu infallibilitatis) [2].

Andererseits läßt Crets natürliche Anlagen und Dispositionen in die Aufzeichnung und die Inspiration einfließen; bald ist dieser Einfluß positiv und prägt sich aus in der individuellen Schreibart und der sprachlichen Darstellung, bald ist er bloß negativ und zeigt sich in einer dem individuellen Charakter eines Hagiographen accommodirten Eingebung der göttlichen Wahrheiten oder auch in der privativen Einschränkung der Inspiration nach dem subjectiven Wahrheitsbewußtsein eines heiligen Autors [3]. Doch dürfen diese Dispositionen nie positiv auf die Ausgestaltung der Gedanken einwirken.

c) Wie Schmid, widmet auch Crets der inspiratio terminativa oder der Inspiration des Buches als der Wirkung der activen und passiven Inspiration eine besondere Betrachtung.

Ausgehend von dem Axiome, was in der Schrift enthalten sei, müsse in dem Sinne Gott zugeschrieben werden, in welchem es von den Hagiographen als solchen erzählt werde, erforscht derselbe zuerst jene Stellen, wo die heiligen Schriftsteller von sich und in eigener Autorität reden, sodann solche, wo die Autoren die Reden anderer referiren. Da die Resultate mit den bereits bei Schmid kurz entwickelten Grundsätzen übereinkommen, will ich nicht länger dabei verweilen [4].

2. Wie bereits erwähnt, hatte Crets schon aus der dogmatischen Formel Deus auctor Script. abgeleitet, die Einwirkung Gottes erstrecke sich nicht auf die Form der Schrift, wohl aber auf den Gesammtinhalt derselben. Dieses Resultat sucht der Verfasser positiv nachzuweisen in der vierten Abtheilung seines Buches.

Mit überzeugender Kraft wird die durchgängige Verbalinspiration zurückgewiesen als unvereinbar mit den Zeugnissen der katholisch-theologischen Erkenntnißprincipien [5], nicht minder aber der gebührende Einfluß Gottes selbst auf die Form der Schrift in helles Licht gestellt [6]. Im Durchschnitt sei zwar der Stil auf menschlichen Ursprung zurückzuführen, doch schließe diese Annahme nicht aus, daß die Schrift eine eigenthümliche Beredsamkeit aufweise, die auf

[1] p. 161—167. [2] p. 168—173. [3] p. 173—178. [4] p. 179—203.
[5] p. 204—242. [6] p. 242—256.

positive Einwirkung Gottes zurückzuführen sei; in den meisten Fällen genüge jedoch für die sprachliche Darstellung göttliche Assistenz und Leitung.

Auch die chronologische Ordnung sei nicht überall in der Schrift von Gott intendirt. Die Weisheits- und prophetischen Bücher sind meistens nach anderen Gesichtspunkten als chronologischen geordnet, ja selbst in manchen Geschichtsbüchern schwebt den heiligen Autoren weniger ein äußeres chronologisches als ein dogmatisches Ziel vor Augen [1].

Nach der Zurückweisung der durchgängigen Verbalinspiration wendet sich der Verfasser zu der in neuester Zeit brennenden Frage der durchgängigen Realinspiration. Crets löst die Frage, gestützt auf die fast einstimmige Lehre der kirchlichen Tradition, im bejahenden Sinne [2]. Die Beschränkung der Inspiration auf die religiösen Wahrheiten oder die sogenannten obiter dicta rühre von der falschen Voraussetzung über den Zweck der Schrift her; die Bibel soll nicht ausschließlich Religionsbuch sein, vielmehr hat ihr Gesammtinhalt göttlichen Zweck. Nur sind manche Wahrheiten per se, andere propter alias inspirirt [3]. Man dürfe also nicht den Satz vertreten, die Bibel lehre keine Profanwissenschaften und daraus folgern, also sind die auf die Wissenschaft sich beziehenden Angaben nicht inspirirt, oder wie andere schließen, also finden sich keine profanwissenschaftlichen Stellen in der Schrift. Beide Schlußfolgerungen sind irrig; die Wahrheit ist, es finden sich nichtreligiöse Wahrheiten in der Schrift, wenn auch nicht direct intendirt; jedoch diese seien für irrthumsfrei zu erklären [4].

Gegen solche katholische Exegeten, welche Widersprüche und Irrthümer in der Schrift annehmen, macht auch Crets, wie Kaulen, auf die relative Richtigkeit der menschlichen Redeweise, die Accommodation der heiligen Autoren an den Anschauungskreis ihrer Leser aufmerksam und beginnt selbst die Erklärung und Auflösung anscheinender Widersprüche in der Schrift [5].

Vierter Artikel.

Kirchliches Lehramt.

Nach katholisch-theologischer Erkenntnißlehre hat die gegenwärtig vorherrschende Anschauung über das Wesen der Inspiration für die katholischen Theologen bis zu einem gewissen Grade bindende Autorität. Doch möchten auch die in neuester Zeit da und dort laut gewordenen Stimmen gewichtiger Theologen, welche eine mehr oder minder einschneidende Modificirung des gewöhnlichen Inspirationsbegriffes anstreben, gebührende Beachtung verdienen, zumal da sich die Opposition, besonders was die durchgängige Realinspiration und Irrthumslosigkeit der Bibel betrifft, auch auf die kirchlichen Lehrentscheidungen stützte. Wieweit diese Argumentation gerechtfertigt ist, möge nunmehr durch Darlegung des Sinnes und der Tragweite der kirchlichen Lehre untersucht werden.

---

[1] p. 242—256. [2] p. 256—296. [3] p. 296—307. [4] p. 307—310.
[5] p. 310—323.

Eine genauere Betrachtung der lehramtlichen Entscheidungen eröffnet dem Blicke eine ganz veränderte, von der bisherigen Behandlung des Begriffes abweichende Perspective. Die wissenschaftliche Erforschung des Inspirationsbegriffes betrachtete meistens, Schmid und Cretz ex professo, die Bibel ganz losgelöst von ihrer geschichtlich-concreten Form und Gestaltung, und suchte das Wesen ihrer höhern Prärogative mit mehr oder minder bewußter Abstraction von der factischen Gestalt der Schrift aus positiv- oder speculativdogmatischen Zeugnißkriterien zu bestimmen. Die Berechtigung dieses Standpunktes, so einseitig theoretisch er ist, liegt begründet im Wesen des Dogmatismus, nach welchem übernatürliche Einwirkungen weniger aus ihren Wirkungen als äußeren Zeugnissen bestimmt werden. Man könnte freilich einwenden, auf christlichem Standpunkte könne eine Wesensveränderung der Schrift im Entwicklungsgange der Jahrhunderte nicht angenommen werden, die Bibel müßte der Hauptsache nach die ursprüngliche Form bewahrt haben, also könne ihr höherer Charakter bis zu einem gewissen Grade aus ihr selbst, aus Inhaltskriterien erkannt werden, allein absolut schlagend ist dieser Einwurf nicht. Oder könnte aus dem Verluste von ganzen canonischen Schriften geschlossen werden, jene Schriften seien nicht inspirirt gewesen? Mit noch größerem Rechte könnten unbeschadet der übernatürlichen Leitung der christlichen Kirche Veränderungen an dem Schrifttexte einzelner Theile der Bibel angenommen werden [1].

Indes mag die Wissenschaft das an sich Seiende erforschen, das kirchliche Lehramt ist seiner Natur nach mehr praktischen Tendenzen zugethan. Darum gehen die kirchlichen Entscheidungen nicht auf die ideale Gestalt der Schrift, sondern auf eine concret-historische Form derselben. Einzelbestimmungen hat die Kirche gegeben auf den beiden letzten Concilien [2], welche nunmehr behandelt werden sollen.

§ 1.

Das Tridentinum.

Gegen die kirchliche Revolution des 16. Jahrhunderts, welche mit Verwerfung der Tradition die Autorität und damit implicite die Inspiration der Schrift im höchsten Maß geltend machte, bedurfte es auf seiten der katholischen Kirche nicht, eine nähere Erklärung über das Wesen der Inspiration zu geben, dagegen war es den Schriftverstümmelungen der Neuerer gegenüber geboten, den richtigen Canon der heiligen Bücher aufzustellen und vor allem unter den wechselnden Formen des Schrifttextes eine grundlegende Norm zu gewinnen. Dieses Ziel verfolgte das Concil von Trient in seiner vierten

[1] Wenn freilich aus der Verschiedenheit des überlieferten Schrifttextes Schlüsse gezogen werden gegen die Verbalinspiration, so wäre es nur consequent, aus der Menge der Varianten auch auf eine freiere Fassung der Realinspiration, was unwesentliche Dinge betrifft, zu schließen.

[2] Die weniger wichtigen Entscheidungen, z. B. der römischen Congregation gegen Galilei, beweisen jedenfalls, wie nach kirchlicher Anschauung der Gesammtinhalt der Schrift, auch die profanwissenschaftlichen Angaben der glaubensrichterlichen Autorität unterstehen, also mehr oder minder zur Offenbarung gehören.

Sitzung [1], welcher die Aufgabe oblag, durch Aufstellung der theologischen Erkenntnißprincipien das Fundament für die weiteren Verhandlungen zu legen [2]. Dem Geschäftsgang des Concils entsprechend wurden in jener Sitzung zwei Decrete, ein dogmatisches und ein disciplinäres sanctionirt, die beide auch die Inspiration betreffende Fragen enthalten.

1. In ersterem, dem Decretum de canonicis Scripturis, bestimmt das Concil die Schriftinspiration näher durch Gegenüberstellung derselben mit der kirchlichen Tradition.

Die christliche Wahrheit, heißt es daselbst, ist enthalten in den geschriebenen Büchern und ungeschriebenen Ueberlieferungen, welche aus dem Munde Christi von den Aposteln empfangen oder von den Aposteln selbst unter Eingebung des Heiligen Geistes (Spiritu Sancto dictante), gleichsam von Hand zu Hand überliefert, bis auf uns gekommen sind. Darum nimmt die heilige Synode an und verehrt mit gleicher Hochachtung alle Bücher sowohl des Alten als des Neuen Testamentes, da Gott der Auctor beider ist, wie auch die Ueberlieferungen selbst, sowohl die zum Glauben als die zu den Sitten gehörigen, welche mündlich von Christus oder vom Heiligen Geiste dictirt und durch die ununterbrochene Aufeinanderfolge in der katholischen Kirche bewahrt wurden [3].

Was vor allem den Ausdruck „cum utriusque unus Deus sit auctor" betrifft, so geht derselbe auch in diesem Zusammenhang auf Gott als Urheber der heiligen Bücher, nicht der alttestamentlichen Heilsökonomie überhaupt. Das erhellt a) daraus, daß das Tridentinum mit diesen Worten nur die zweifellos auf Gott als Auctor der Bücher bezügliche Entscheidung des Florentinums erneuern wollte, wie Pallavicini in seiner Geschichte des Trienter Concils berichtet [4]. Dann sagt b) die Synode zu Anfang des Decretes „Evangelium . . . promissum ante per prophetas in Scripturis Sanctis"; diese Worte können doch nur in dem Sinne gedeutet werden, die heiligen Schriftsteller waren beim Schreiben selbst inspirirt. Ganz besonders zeigt jedoch der Zusammenhang, in dem jene Worte vorkommen, daß hier die heiligen Bücher mit der Tradition zusammengestellt werden sollen. Wenn nämlich der göttlichen Tradition ein höherer Ursprung zugeschrieben wird (quippe a Christo vel a Spiritu Sancto dictatis), die heiligen Bücher aber gleiche Autorität haben wie die Tradition, so kann jener Zwischensatz (cum utriusque . . .) nur die Begründung geben, weshalb die heiligen Bücher der Tradition an die Seite gestellt werden dürfen [5].

In diesem Decret begegnet uns zuerst ein Terminus der Kirchensprache, der oft und wieder gebraucht wurde, um die Würde der Heiligen Schrift aus-

---

[1] Außerdem äußert sich die Synode über die Inspiration sess. V. c. 1 in princ.: ne caelestis ille sacrorum librorum thesaurus, quem Sp. S. summa liberalitate hominibus tradidit . . .

[2] Vgl. Schluß des Decret. de can. Script. sess. IV.

[3] Decret. de canon. Scriptur.: . . . omnes libros tam veteris quam novi Testamenti, cum utriusque unus Deus sit auctor, nec non traditiones ipsas tum ad fidem tum ad mores pertinentes tamquam vel oretenus a Christo vel a Spiritu Sancto dictatas . . . pari pietatis affectu ac reverentia suscipit et veneratur (sc. Sacrosancta Synodus).

[4] Lib. IV. c. 11. n. 11—15. [5] *Crets* l. c. p. 53.

zudrücken, nämlich der Ausdruck (Scripturas) esse a Spiritu Sancto dictatas. An diesen Punkt knüpfte sich ausgangs der sechziger Jahre eine lebhafte Controverse. Nr. 28 des Bonner Literaturblattes vom Jahre 1868 S. 640 gab Langen gegen die Censurirung seiner „Einleitung ins Neue Testament" eine Gegenerklärung ab, worin er entschieden vor der in der Censur vorkommenden Deutung dieser Stelle in dem Sinne, als ob das Spiritu Sancto dictante oder a Spiritu Sancto dictatae auch auf die Schrift bezogen werden dürfe, als einer der altprotestantischen Ansicht außerordentlich nahe kommenden, warnte. Langen, der das Wort bloß auf die apostolische Tradition bezog, fand zunächst eine Zurückweisung von einem Recensenten im „Katholik" [1], der seine Erwiderung mit den Worten schließt: „Gegen die Anwendbarkeit des dictatae a Spiritu Sancto kann man nur dann warnen, wenn man sich das Dictiren nicht anders vorstellen kann als das Dictiren eines Professors auf dem Katheder, der nur durch Vorsagen der Worte dem Schüler seine Gedanken mittheilt und in dessen Feder dictirt. Das Dictiren des Heiligen Geistes läßt sich eben noch anders denken, als es die alten Protestanten gedacht haben . . ."

Eine eingehende Widerlegung widmete der Behauptung Langens W. Dehm im „Katholik" [2], worin er ausführt, daß „für das überlieferte dictare ein Interesse des Glaubens und der Theologie" spreche. Als Beweis führt er, neben dem vor- und nachtridentinischen Sprachgebrauch der Theologen seit Augustin, besonders an, wie es gerade das Hauptziel der versammelten Väter war, die Ueberlieferungen mit dem geschriebenen göttlichen Worte gleichzustellen [3]. Wenn nun von der Tradition der göttliche Ursprung ausgesagt wird, so liegt doch in der Gleichstellung derselben mit der Schrift in den Worten pari pietatis affectu . . . veneratur nach dem ganzen Gedankenfortschritt, dem Zweck und der Geschichte des Decrets, d. i. logisch, wenn auch nicht grammatisch, eingeschlossen: auch die Schrift ist dictirt. Sonst würde man auf die unerhörte Behauptung kommen: das nicht geschriebene Wort Gottes, die Tradition, ist dictirt, das geschriebene, die Bibel, ist nicht dictirt.

2. Nach diesen allgemeinen Bestimmungen folgt eine Aufzählung der inspirirten Bücher, wie sie seit Jahrhunderten zum kirchlichen Canon gehörten. Noch konnten aber angesichts der verschiedenen, oft wesentlich abweichenden Uebersetzungen, ja der einzelnen Varianten einer Uebersetzung oder Copie Zweifel entstehen, welche Schriftform die ursprüngliche und normirende sei. So sah sich das Concil veranlaßt, noch näher die göttlich inspirirte Schrift zu bezeichnen. Dies geschieht in den folgenden Worten: Si quis autem libros ipsos integros cum omnibus suis partibus, prout in veteri vulgata latina editione habentur, pro sacris et canonicis non susceperit, . . . a. s.

Wohl gebraucht das Concil an dieser Stelle nicht ein Wort wie inspirata oder dictata von der Schrift, nichtsdestoweniger handelt es sich um die göttliche Eingebung der heiligen Bücher. Dies erhellt aus den Worten „sacris

[1] Jahrg. 1868, S. 640.

[2] Zur Inspirationslehre des heiligen Concils von Trient vom Jahre 1868, December, S. 672.

[3] Die Begründung dieses Satzes aus Pallavicini, nach verschiedenen Aussprüchen von anwesenden Prälaten, vgl. a. a. O. S. 672 ff.

et canonicis", welche in der Kirchensprache, wie das Vaticanum unmittelbar lehrt, für identische oder doch correlate Begriffe mit „inspirati" gelten.

Für heilig und canonisch erklärt die heilige Synode „die Bücher vollständig mit allen ihren Theilen". Es ist sofort klar, daß mit libri ipsi gesagt wird, es sei kein canonisches Buch, wie die Neuerer es mit dem Briefe des hl. Jacobus u. a. thaten, zu verwerfen; allein was der Zusatz integri cum omnibus suis partibus, insbesondere was hier pars bedeutet, ist controvers unter den Theologen. Gar oft werden diese Worte angeführt, um die durchgängige Realinspiration zu begründen[1], allein jene Bestimmung bezieht sich doch auf die Vulgata, die doch niemand für vollständig inspirirt ansieht. Andere Theologen wollen unter jenen „Theilen" bloß die deuterocanonischen Fragmente des Buches Esther, Daniel[2] verstehen. Aus den Acten des Concils, wie sie Aug. Theiner[3] edirte, geht aber hervor, die Väter hätten mit jenen Theilen vor allem die Fragmente und kritisch beanstandeten Partien der Evangelien im Auge gehabt, wie Marc. 16, 9–20. Luc. 22, 43. 44. Joh. 7, 53; 8, 11. Die deuterocanonischen Bestandtheile sind gar nicht erwähnt worden in den Vorbereitungssitzungen[4]. Von anderer Seite wird geltend gemacht, die Kirche nehme Anlaß, bei einem einzelnen Irrthum eine Entscheidung von weiterer Ausdehnung und Tragweite zu geben[5]. Franzelin versteht unter pars einen größern Abschnitt, wie z. B. den Schöpfungsbericht im Kap. 1 der Genesis[6]. Eine eigenthümliche Ansicht trägt Kaulen vor[7]. Da nach ihm dieses Decret nicht formelle Integrität, sondern materielle Vollständigkeit der Bibel feststellen will, so muß unter fraglichem Ausdruck alles dasjenige verstanden werden, was zum Inhalt eines Buches gehört.

Es haben wohl die Väter des Concils zunächst nur die von den Neuerern zurückgewiesenen Theile der Schrift unter der erwähnten Formel begriffen. Aber selbst eine strengere Fassung dieser Worte wird mit den Forderungen der Wissenschaft im Einklang bleiben. Wenn nämlich als Bestimmungsgrund für jenen thatsächlichen Umfang der Inspiration die seit Alters in der Kirche gelesene Vulgata genannt wird, so existirte zur Zeit des Concils ohne Zweifel jene althergebrachte Uebersetzung nur in idealer Form, in Wirklichkeit existirten nur verschiedene Recensionen der alten Vulgata. Deshalb bestimmt das Concil, nur was stets und immerfort in der Vulgata vorhanden war, soll heilig und canonisch sein. Gelingt es der Wissenschaft, von irgend einem Theile dieser Uebersetzung nachzuweisen, derselbe finde sich nicht in der ursprünglichen Vulgata, so fällt derselbe nicht unter diese Bestimmung. So schreibt Schanz: „Besonders kritisch steht aber die Sache nur beim Komma Johanneum. Da aber dasselbe nicht bloß in den alten Codices und bei den Vätern fehlt,

---

[1] So Denzinger, Manning, Scheeben u. a.

[2] P. *Vercellone*, Sulla autenticita delle singole parti della Biblia Volgata. Vgl. auch Theol. Lit. Bl., 1867, S. 404.

[3] *Zagabriae*, Acta Conc. Trid. Cf. *Crets* l. c. p. 269.

[4] P. *Corluy*, La Controverse et le Contemporain, Mai 1885. Comment. in evang. S. Jo. ad c. 8.

[5] *Crets* l. c. p. 269. [6] *Franzelin*, Appendix l. c. p. 580.

[7] Geschichte der Vulgata S. 388. Ebenso desselben Einleitung n. 23.

sondern auch in den Codices der Vulgata bis zum Jahre 800 sich nicht findet, so fällt es nicht nothwendig unter das Decret des Tridentinums." [1]

Da ferner mit dem Verbote, irgend einen Theil der Bibel zu verwerfen, eine Strafandrohung verbunden ist, so müssen die Ausdrücke stricte interpretirt werden. Daher wird der Zusatz cum omnibus suis partibus im Sinne Kaulens nur besagen, alles, was zum wesentlichen Inhalt eines Buches gehört, müsse als canonisch verehrt werden.

Auf dieser Grundlage wird auch der Begriff „authentisch" gedeutet werden müssen. Um nämlich unter den verschiedenen Formen der Bibel eine in der ganzen Kirche officielle Ausgabe zu erzielen, erklärte das Concil im zweiten Decrete der vierten Sitzung, es könne nicht geringen Nutzen für die Kirche Gottes stiften, wenn zur klaren Erkenntniß komme, welche von allen lateinischen Ausgaben (editionibus) der heiligen Bücher, die gegenwärtig in Verbreitung seien, für die authentische zu halten sei (si ex omnibus editionibus . . . quaenam pro authentica habenda sit, *innotescat*). Allgemein zugegeben ist, daß diese Authenticität keine absolute sei, welche die Vollkommenheit des Originals sowohl in Beziehung auf Inhalt als auf Form, sowohl in Dingen von großer Wichtigkeit als auch in Dingen von geringer Bedeutung einschließe, sondern nur eine relative, insofern geringere Unrichtigkeiten oder Mängel damit nicht ausgeschlossen bleiben [2]. Der Schwerpunkt des Begriffes liegt weniger in einer innern Authenticität als einer äußern, das heißt in dem officiellen Charakter dieser Uebersetzung, welcher allerdings die innere Authenticität, die innere Glaubwürdigkeit voraussetzt. Ueber die Grenzen der Uebereinstimmung stellt Kaulen zwei Meinungen gegenüber [3]:

a) Die Vulgata enthält im ganzen genommen keine Offenbarungslehre, die nicht auch der ursprüngliche Text enthielte, wenn auch nicht immer an gleicher Stelle in den beiden Schriftstücken. Diese Ansicht vertritt Reusch im „Katholik", 1860.

b) Die Vulgata hat distributive an allen einzelnen Stellen das Richtige, und da, wo der Grundtext anders lautet, ist eine Textesverderbtheit eingetreten.

3. Controverse über durchgängige Realinspiration.

Nach den vorausgehenden Erörterungen scheint es überhaupt von vornherein ein falscher Standpunkt, die kirchlichen Entscheidungen, welche doch die Vulgata betreffen, für die Frage der durchgängigen Realinspiration des Originals, welche von der theologischen Wissenschaft allein gesucht wird, anrufen zu wollen. Gleichwohl mag auf diesen Fragepunkt eingegangen werden, da die strenge Scheidung zwischen Vulgata und Original wenigstens nicht durchgängig, von Anfang an, in jenem Decrete festgehalten wird.

---

[1] Apologie II. 344. Vgl. Aberle-Schanz, Einleitung ins Neue Testament S. 122 ff. Ebenso Kaulen, Geschichte der Vulgata S. 388 ff.

[2] Neben den Specialwerken vgl. das Nähere *Franzelin*, Tract. de div. Tradit. et Script. thes. 18. 19; besonders Kaulen, Geschichte der Vulgata und Einleitung; ferner Manning, Vernunft und Offenbarung S. 162—175; noch früher Theologia Wirceburgensis I. n. 25 sqq. Extreme Ansichten herrschten freilich bei den Vertretern der stricten Verbalinspiration, wie es auch nur eine richtige Consequenz dieses Standpunktes war. Interessante Angaben finden sich auch bei Richard Simon in seinen verschiedenen Werken.

[3] Geschichte der Vulgata S. 388 f.

Für eine Beschränkungstheorie wird angeführt, das Tridentinum mache viermal die Unterscheidung zwischen directer Glaubens- und Sittenlehre[1]. So stellt Cardinal Newman[2] auf, als Object der Inspiration bezeichnet das Tridentinum im ersten Decrete der vierten Sitzung „Evangelium . . . fontem omnis et *salutaris veritatis* et *morum disciplinae*", ferner „hanc *veritatem* et *disciplinam* contineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus", sodann handle es im Schlusse des Decretes von den Quellen der Glaubenslehre „quibus . . . in *confirmandis dogmatibus* et *instaurandis in Ecclesia moribus* sit usura". Im zweiten Decrete beschließt es endlich, „ut nemo suae prudentiae innixus, *in rebus fidei* et *morum ad aedificationem doctrinae Christianae pertinentium*" . . . Wäre nun wirklich in diesen Worten die Inspiration beschränkt auf die Glaubens- und Sittenlehren, so wird wohl noch mehr aus diesen Worten folgen, als Newman zugeben möchte. Es würde nicht bloß durchgängige Realinspiration in jenen Stellen geläugnet, es wäre ja auch die Möglichkeit, es finden sich in nicht religiösen Partien der Schrift Irrthümer offen gelassen und bei der Irrthumsfähigkeit des Menschen sogar wahrscheinlich gemacht. Allein die angeführten Stellen sind schon an sich nicht beweiskräftig.

An den ersten Stellen ist nicht die Rede von den Glaubens- und Sittenlehren, sofern sie in der Heiligen Schrift aufgezeichnet sind und einen Theil derselben bilden, sondern von der Offenbarung überhaupt, die nach ihrem ganzen Umfang Glaubens- und Sittenlehre umfaßt. Wenn nun die ganze Bibel nach dem Worte des Völkerapostels: „Alles, was geschrieben ist, ist geschrieben zu unserer Belehrung", sowie nach der einmüthigen Lehre der Tradition Gottes Wort, Gottes Offenbarung enthält, wo bleibt dann für eine Scheidung des Schriftinhaltes Raum?

Die übrigen Stellen des ersten Decretes gehen unverkennbar auf die Vulgata, können also in dieser Frage keine Entscheidung geben.

Eine unzweifelhafte Begrenzung des Schriftinhaltes enthält dagegen das zweite Decret. Allein, wenn daselbst die Unfehlbarkeit der Kirche bloß auf die Glaubens- und Sittenlehren beschränkt wird, so folgt daraus noch nicht, daß auch der Schriftinhalt nach dieser Norm bloß in jenen Wahrheiten inspirirt ist. Das Charisma der Unfehlbarkeit und der Inspiration ist specifisch verschieden; aus den Grenzen des einen kann noch nicht auf die Grenzen des andern argumentirt werden. Dann ist es etwas ganz anderes, das kirchliche Lehramt sei hauptsächlich besorgt um die Erhaltung des um seiner selbst willen geoffenbarten Depositums, etwas anderes, das Urtheil der Kirche erstrecke sich nicht auf die nicht um ihrer selbst willen, wohl aber wegen anderer Wahrheiten geoffenbarten Bestandtheile der Schrift. Ersteres ist ganz wahr, letzteres ganz falsch, weil jene Wahrheiten durch die Inspiration zu religiösen und Glaubenswahrheiten erhoben werden[3].

Endlich spricht das Concil nicht von textus fidei et morum, sondern von res . . . Wenn nun auch profanwissenschaftliche Angaben der Schrift eine

[1] Newman; Lenormant; Rohling; Schanz, Apologie II. 340.

[2] Artikel „On the Inspiration of Scripture" in der Zeitschrift „The Nineteenth Century" n. 12, wie in seinem Postscriptum.

[3] *Franzelin*, Tract. de div. Script., ed. 3, p. 579.

Beziehung zu Glaubenswahrheiten haben, so gehören auch diese zum depositum fidei[1].

Anknüpfend an diese Betrachtungen stellt Crets bezüglich des Verhältnisses zwischen religiösen und profanen Theilen der Schrift, sowie bezüglich des Umfanges der kirchlichen Entscheidungen folgende Sätze auf[2]:

1) Die Kirche kann rein historische und wissenschaftliche Angaben der Schrift in unfehlbarer Weise auslegen, wenn die Reinerhaltung des um seiner selbst willen geoffenbarten Depositums solches erheischt.

2) Sie kann eine Entscheidung über wissenschaftliche Stellen der Schrift auch dann geben, wenn eine solche Wahrheit logice seu cognoscibiliter aus dem Texte, dem Zusammenhang oder aus Parallelstellen der Schrift selbst entnommen werden kann. Denn in diesem Falle erhebt die Kirche eine geoffenbarte Wahrheit aus den eigenen theologischen Erkenntnißprincipien.

3) In allen anderen Fällen, wenn die betreffende Angabe der Schrift dunkel oder gar nicht erkennbar ist, kann die Kirche von ihren Principien aus keine Entscheidung geben.

4) Es liegt in der Natur der Dinge, daß die Kirche, welcher direct bloß die Bewahrung des Glaubensdepositums am Herzen liegt, de facto äußerst selten in die Lage kommt, über solche Fragen sich zu äußern.

Eine Beschränkung der durchgängigen Realinspiration, so möge das Resultat zusammengefaßt werden, findet also in der tridentinischen Lehrentscheidung keine sichere Begründung.

§ 2.

Das Vaticanum.

1. Während das Tridentinum nur gelegentlich der Entscheidungen über Tradition und Canon den Inspirationsbegriff berührt hatte, gibt das Vaticanum, nach kurzer Wiederholung der tridentinischen Beschlüsse über die Gleichstellung der Tradition und Heiligen Schrift und über das normative Ansehen der Vulgata, als des Bestimmungsgrundes der Canonicität eines Buches, genauere Wesensbestimmungen der Inspiration in den Worten: „Die Kirche[3] hält aber dieselben (die Bücher des Alten und Neuen Testamentes vollständig mit allen ihren Bestandtheilen, wie sie in dem Decrete des Tridentinums verzeichnet und in der alten lateinischen Ausgabe der Vulgata enthalten sind) nicht deswegen für heilig und canonisch, weil sie durch bloße menschliche Thätigkeit verfaßt und durch die Autorität der Kirche (sua = Kirche, nicht Gottes, wie Fr. Schmid übersetzt) wären bestätigt worden, noch auch bloß darum, weil sie die Offenbarung frei von Irrthum enthalten, sondern deshalb, weil sie, geschrieben auf Eingebung des Heiligen Geistes hin, Gott zum Urheber haben und als solche der Kirche selber übergeben worden sind."

a) Negativ erklärt das Concil, nachträgliche Canonisirung eines Buches, das rein menschlichen Ursprunges ist, reicht nicht hin, um dasselbe zu einem inspirirten zu machen. Damit ist die dritte Lessische These quoad sensum

---

[1] *Crets* l. c. p. 327. [2] L. c. p. 327—329.

[3] Sess. III. Constitut. dogm. de fide cath. c. 2.

obvium verworfen und für häretisch erklärt, weil dem Dogma direct widerstreitend. Quoad sensum personalem trifft aber nach der oben entwickelten Ansicht diese Censur Lessius nicht, wie auch der hohe Referent in dieser Frage, Vincentius Gasser, Bischof von Brixen, vor den versammelten Vätern des Concils ausdrücklich erklärte und bewies [1]. Doch bezeichnet derselbe die modificirte Lessische Anschauung, es genüge zum Wesen der Inspiration ein göttlicher Antrieb mit nachfolgender Bestätigung der Irrthumslosigkeit eines Buches (das ohne göttlichen Beistand geschrieben), als der aus dem Dogma gezogenen Folgerung, wenn auch nicht dem Dogma selbst, widerstreitend, für erronea, was auch Kleutgen billigt [2].

Als zweiten Irrthum verdammt das Concil die Ansicht, es genüge zur Inspiration eines Buches, daß es die göttliche Offenbarung irrthumslos enthalte. Diese Anschauung ist gewöhnlich aufgetreten in Verbindung mit der Behauptung, die Inspiration könne beschränkt werden auf bloßen Beistand. Vertreter waren besonders die oben unter „Jahn'sche Richtung" zusammengestellten Theologen. Da die Entscheidung des Concils eine historische Grundlage, einen factisch hervorgetretenen Irrthum voraussetzt, so schließt Cardinal Franzelin, die Censur treffe die Jahn'sche Richtung selbst, so daß bloßer Beistand nach der kirchlichen Lehre nicht genügt zum Wesen der Inspiration [3]. Auch Crets befürwortet dieses Urtheil Franzelins, doch fügt er genauer präcisirend bei, da auch die Möglichkeit bestünde, es könnte ein ohne göttlichen Beistand geschriebenes Buch eine göttliche Offenbarung ohne Irrthum enthalten, so könne man nicht sagen, die Ansicht Jahns u. a. sei directe et expresse ausgeschlossen; freilich sei diese Meinung dem Sinne und dem Ziele des Decretes in der Weise widerstreitend, daß sie nicht mehr in der Kirche haltbar ist [4].

b) Positiv bestimmt das Concil die dogmatische Formel Scripturae Deum habent auctorem näher mit den theilweise aus 2 Petr. 1, 20 entnommenen Worten Spiritu Sancto inspirante conscripti. Der Sinn dieses Zusatzes ist offenbar causal, d. h. die heiligen Bücher haben deshalb Gott zum Verfasser, weil sie unter Einwirkung des Heiligen Geistes geschrieben wurden. Was den Ausdruck Spiritu Sancto inspirante betrifft, so erklärt derselbe das Spiritu Sancto dictante des Tridentinums. „Da weder philologisch noch historisch eine Steigerung des Ausdruckes vermuthet werden kann, so ist vielmehr anzuerkennen, daß dadurch die weitere Deutung des Dictirens von einer göttlichen Eingebung überhaupt stillschweigend gutgeheißen ist." [5] Wie wenig diese Ausdrücke urgirt werden dürfen, zeigt der kirchliche Sprachgebrauch des Wortes inspirare, wofür Schulte eine reiche Sammlung zusammengetragen hat [6]. Auch Pius IV. nennt in der Bulle über das Concil von Trient die Väter des Concils divinitus inspirati, wie nunmehr das Vaticanum die heiligen Bücher nennt [7].

Interessant und ganz im Geiste des Tridentinums ist die Lehre des Concils, daß die Vulgata als nächstes Object der Inspiration bezeichnet wird [8]. Denn

---

[1] *Kleutgen*, Opuscul. de sententia Lessii n. 29 (l. c.). [2] Ib. n. 30.
[3] Appendix n. 13 im Tract. de div. Scripturis p. 581.
[4] *Crets* l. c. p. 121. [5] Schanz, Apologie II. 345.
[6] Stellung der Concilien Kap. 1. § 3. Anm. 61. [7] Cf. can. 4 de Revelatione.
[8] Ob die Vulgata hier nicht die spätere Ausgabe des Papstes Clemens VIII. ist, sondern die dem Tridentinum vorschwebende ideale?

so ist die logische Folge. Alle Bücher des Alten und Neuen Testamentes mit allen ihren Bestandtheilen, wie sie in der Vulgata enthalten sind, sind canonisch. Nun sind sie aber heilig und canonisch, sofern sie Deo inspirante geschrieben sind. Also sind die Bücher des Alten und Neuen Testamentes ... inspirirt, wie sie in der alten Vulgata stehen, natürlich nicht *qua* versio.

Der weitere Zusatz: „Und als solche übergeben worden sind", wird von Kleutgen[1], Schmid u. a. in dem Sinne gedeutet, als ob zur Inspiration erforderlich sei eine Promulgation derselben. Allein viel näher liegt doch, in diesen Worten den Gegensatz zu der censurirten approbatio oder inspiratio subsequens ausgesprochen zu finden[2].

2. Wie in der erwähnten Entscheidung die Worte Spiritu Sancto inspirante eine Personalinspiration bezeichnen, so nennt der vierte Canon de Revelat. die Bücher divinitus inspirati[3].

3. Auch die vom Vaticanum etwas modificirte Interpretationsnorm[4] kann nicht geltend gemacht werden für eine Beschränkung der Realinspiration, wie bereits nachgewiesen. Gegen solche Consequenz spricht noch besonders die Bemerkung, es genüge nicht zur Inspiration, daß die heiligen Bücher die Offenbarung **ohne Irrthum** enthalten, wie ein späterer Satz, es sei ... anzunehmen, was im geschriebenen Wort Gottes enthalten ist[5].

---

[1] n. 13. in opuscul. n. 30.

[2] So Schanz, Apologie II. 345, und Tübinger Quartalschrift, 1885, S. 670.

[3] Can. 4: Si quis sacrae Scripturae libros integros cum omnibus suis partibus ... eos divinitus inspiratos esse negaverit, a. s.

[4] Constit. dogm. de fide cap. 2: ... declaramus, ut in rebus fidei et morum ad aedificationem doctrinae Christianae pertinentium ...

[5] Ib. c. 3 de fide: Porro fide divina et catholica *ea omnia* credenda sunt, quae in *verbo Dei scripto* vel tradito continentur. Freilich paralysirt Schanz diesen letzten Einwand durch die Bemerkung, diese Entscheidung gehe auf das erklärte Schriftwort, setze also die Bestimmung der Kirche über die Inspiration voraus. A. a. O. S. 340.

Rückblick und Ausblick.

Am Schlusse einer so langen Wanderung durch die Geschichte ist es wohl am Platze, den Ertrag, die Resultate der kritischen Untersuchung zusammenzustellen. Die Geschichte ist auch hier die beste Lehrmeisterin. Indes soll im folgenden nicht mehr als ein summarisches, auf principielle Gesichtspunkte beschränktes Résumé folgen. Es dürfte ja der ganze Grund- und Aufriß der Behandlung vorliegender Aufgabe, das stete Bemühen im Kampfe der Gegensätze, in der kirchlich-dogmatischen und katholisch-theologischen Anschauung die sichere Mitte zu finden, das beständige Streben, in der Vielheit concreter Meinungen das Principielle zu betonen, eine abstrakte Begriffsentwicklung genügend ersetzen und die sicheren Resultate, die noch entwicklungsfähigen und entwicklungsbedürftigen Momente, wie auch den Stand der Frage in genügender Weise charakterisiren.

I. Vor allem geziemt es sich, die Grundlage unseres Dogmas zu bestimmen.

Wir haben es bei der Schriftinspiration zu thun mit der Göttlichkeit des Ursprungs der heiligen Bücher, also um das Gefäß für jenen erhabenen Inhalt, welchen wir alle als Heilswahrheit verehren. Es ist also in der Natur der Sache gelegen, vorerst diesen Schriftinhalt als göttlich glaubwürdig anzunehmen, ehe wir auch die schriftliche Uebermittlung auf ihre göttliche Causalität untersuchen. Mit anderen Worten: der Schriftglaube folgt dem Offenbarungsglauben.

Man unterscheide nur rein und reinlich diese beiden Fragen: Göttlichkeit des Schriftinhaltes oder des Offenbarungsglaubens und Göttlichkeit des Schriftursprungs. Erst bei Annahme einer realen, übernatürlichen Offenbarung kann man auch die Realität eines übernatürlichen Schrifturspungs erweisen. Den Ausgang gewinnt diese Lehre in den übernatürlichen Veranstaltungen Gottes in der Heilsgeschichte, wie sie sich vollzogen durch jenes Lebensprincip, das allen übernatürlichen Verkehr Gottes mit der Welt vermittelt, den Heiligen Geist.

So gut man spricht von dem Geist eines Zeitalters, einer Nation, so gut kann man auch von jenem mächtig alle Zeiten und alle Völker ergreifenden und belebenden Princip, dem persönlichen Heiligen Geist, reden, welcher sich in den verschiedenen Zeiten in verschiedener Weise offenbarte, bald durch den Mund der Propheten sprach, bald die Apostel mit seiner Wahrheit erfüllte. Blicken wir tiefer hinein in dieses himmlische Wehen göttlichen Odems, wie es vor allem in der Entstehungsgeschichte des Christenthums uns entgegentritt, so legt sich uns vor allem die Frage nahe, in welchem Verhältniß die Geistes-

wirkung in der mündlichen Verkündigung der Offenbarung zur schriftlichen Uebermittlung steht, ob der Geist in der Schrift allein sich ein Organ geschaffen, das Quelle und Norm kirchlichen Lebens und Glaubens sein sollte, kurz die Einsicht in die richtige Stellung der Schrift im Heilsorganismus ist eine andere Grundvoraussetzung zur genügenden Lösung des Problems.

II. Diese Grundlage bestimmt aber dann die ganze Methode der Untersuchung. Vor allem handelt es sich um die richtige Einordnung der Frage in den Kreis der biblischen Wissenschaft.

Ziel und Ende alles Bibelstudiums ist doch die vollständige Zusammenstellung des Schriftinhaltes als biblische Theologie. Hilfswissenschaften zu diesem Ziel bilden zwei Kategorien von Wissenszweigen. Einmal jene Disciplinen, welche man als äußere Einleitung in die Schrift zusammenfassen könnte, wozu biblische Philologie, Geographie, Hermeneutik, Exegese u. s. w. gehören würde. Diesen Wissenschaften ginge logisch voraus die innere Einleitung in die Bibel, welche die menschliche und die göttliche Glaubwürdigkeit der Schrift — als „biblische Kritik" — untersuchen und begründen müßte. Die menschliche, geschichtliche Glaubwürdigkeit wird begründet durch Feststellung des richtigen Textes — Texteskritik — als der Voraussetzung jeder weitern Operation; sodann aber durch philosophisch-apologetische Prüfung des Inhaltes resp. der Glaubwürdigkeit der Autoren[1] — Realkritik. Mit Hilfe dieses Resultates kann dann eine apologetische Begründung der übernatürlichen Offenbarung und deren objectiver Vermittlung in Kirchenautorität resp. Tradition und Schrift angestrebt werden. Erst jetzt auf dogmatischem Boden ist eine umfassende Lösung der Inspirationsfrage möglich, wenn die christliche Religion als übernatürlich, göttlich, wenn ferner die Relativität der Schrift als Glaubensquelle feststeht. Alle anderen Versuche werden ungenügend bleiben, indem bald rationalistisch die autoritative Bestimmung der Inspiration geläugnet oder biblisch-orthodox an die Heilige Schrift mit Ueberspannung des höhern Charakters Anforderungen gestellt werden, welche sie nicht leisten kann. Echt wissenschaftlich müßte aber eine befriedigende Lösung der dogmatischen Untersuchung — zugleich biblisch-positiv — beginnen mit der Erforschung des Untersuchungsgegenstandes selbst, mit der biblisch-theologischen Erforschung der Inspiration unter steter Orientirung mit der auf katholischem Standpunkt unbedingt maßgebenden dogmatischen Formel.

---

[1] Diese beiden Ziele scheinen mir das einzig wahre Ziel der jetzt sogenannten „Einleitung in die Heilige Schrift" zu bilden. Die Bestimmung des „inspirirten und canonischen Charakters der Schrift" ist doch nur dogmatisch zu lösen und kann deshalb nicht die Bibel als apologetisches Beweisstück begründen. Eine solche „Einleitung in die Heilige Schrift" oder besser eine solche „Kritik der Heiligen Schrift" oder „Biblische Kritik" müßte also rein wissenschaftlich als Literaturgeschichte der Bibel 1. die Integrität des Textes feststellen resp. die Integrität begründen durch Erforschung des Originaltextes, der Uebersetzungen; 2. die menschliche Glaubwürdigkeit bestimmen, wozu die Fragen über Echtheit der Schriften, über Glaubwürdigkeit der muthmaßlichen Verfasser, des Inhalts, soweit er anderweitig geprüft werden kann, gehören. Der *Locus de Scr.* in der Dogmatik hätte dann zu bestimmen dogmatisch a) die Lehre über Wirklichkeit (Kriterien) und Wesen der Schriftinspiration, b) den Umfang der inspirirten Bücher (Canon). Diesen Fragen ginge die Bestimmung der richtigen Stellung der Schrift innerhalb der theologischen Erkenntnißlehre voraus.

An diese biblisch-theologische Studie — „Schriftbeweis" — reiht sich an die Erforschung der Tradition in activem und passivem Sinne als geschichtliches oder concretes Bewußtsein der Kirche von der Inspiration[1]. Alle anderen Methoden, die rein biblisch-theologische, auf protestantischer Seite besonders gepflegt, die rein dogmatisch-speculative, an die dogmatische Formel sich anschließende, ebenso die rein positiv-dogmatische, die rein exegetische u. a., sind einseitig und führen nicht zu dem Ziel, das allein in der Verbindung dieser Methoden beruht. Eine solch umfassende Betrachtung der Schrift wird auch die Bibel nicht loslösen von ihrer concreten geschichtlichen Gestalt, sondern auch die wechselnde Form des unveränderlichen Inhaltes bei der Feststellung des göttlich-causalen Einflusses ins Auge fassen (Authentie der Vulgata als relative Glaubwürdigkeit, geschichtliche wie göttliche).

III. Und welche materiellen Resultate würde eine so gründliche Erforschung des Inspirationsbegriffes ergeben? Ich will mich nicht vermessen, die Frage in einem solchen Umfang beantwortet zu haben. Gleichwohl mögen einige materielle Resultate der historischen Behandlung an die formell-methodischen sich anreihen.

Ausgangspunkt der ganzen Untersuchung, fester Orientirungspunkt bleibt immerfort die dogmatische Formel, wie sie fast allen kathedralen Lehrentscheidungen zu Grunde liegt: Deus est auctor librorum sacrorum, zusammen mit der authentischen Erklärung dieser Formel in den verschiedenen Concilsdecreten.

In der nähern Bestimmung dieser Formel möge man nicht einseitig speculativ verfahren und der eminent geistigen Wirkung nicht mechanisch und äußerlich die schriftstellerische Thätigkeit parallelisiren.

Die Quintessenz des vorherrschenden Begriffes in der katholischen Theologie ist die göttliche Einwirkung auf die Erkenntniß des heiligen Autors durch Mittheilung der Offenbarungswahrheiten und Leitung beim Aufzeichnen; dazu wird ein positiver Antrieb zum Schreiben postulirt.

Diese einzelnen Momente mögen ja immerhin, der Natur unseres Geistes entsprechend, unerläßliche Erfordernisse der Inspiration sein. Aber man wähne nicht, mit diesen abstracten Formeln das Problem selbst gelöst zu haben. Treten uns nicht auch Männer in der Heiligen Schrift entgegen, die aus der Fülle des Herzens reden und schreiben? Ist es nicht gerade dieses menschliche Fühlen und Versenktsein ins Göttliche, was uns so mächtig ergreift?

Man wende einmal jene verstandesmäßige Analyse auf einen concreten Fall an. Ich lausche mit Andacht dem heiligen Sänger, wenn er aus dem Abgrund seines Herzens seufzt und klagt über das unendliche Weh seines schmerzlichen Sündenbewußtseins, wenn er ruft aus der Tiefe seines Herzens: „Erbarme Dich meiner, o Gott, nach Deiner großen Barmherzigkeit." Soll ich mir aber hier vorstellen: alle diese Herzensklänge sind nur fremden Geistes Widerhall, der süße Sänger ist nur stummes, starres Sprachrohr, — und dahin ist alle Rührung, dahin alle Erbauung und Anmuthung! Wahrlich, eine solche Auffassung ist nicht congenial, sie ist noch viel weniger unserm Verständniß der Geisteswirkung entsprechend.

---

[1] Dieses Ziel kann nun dogmengeschichtlich oder systematisch gelöst werden. Erstere Methode ist als Weg zur zweiten zuerst einzuschlagen

Wohlan, Gott ist der auctor der Gedanken in der Heiligen Schrift, ist er nicht auch der auctor der Gefühle, des Gemüthes, des Herzens, des ganzen innern Geisteslebens unserer heiligen Schriftsteller, die entzündet und durchwaltet von göttlichen Gedanken reden und schreiben? So können nicht Menschenzungen beten und singen, so betet und singt nur der Heilige Geist, der in unaussprechlichen Seufzern ihre Herzen durchdringt.

Wie will man ferner annehmen, der göttliche Einfluß sei nicht derselbe gewesen, wenn der im Verkehre mit dem Heilande, mit dem Heiligen Geiste, mit seiner Wahrheit und Kraft erfüllte Apostel schreibt oder wenn er spricht?

Die abstracte Formel scheint mir überhaupt zu vielen Mißverständnissen Anlaß zu geben. Man gewinne doch einen festen Punkt in der Geschichte der Heilsthatsachen selbst.

Was ist die Heilige Schrift anders als eines der Mittel, die vor Zeiten an die Menschen ergangene Offenbarung auf alle Mit- und Nachwelt zeitlich und räumlich fortzupflanzen? Daß Gottes Vorsehung in ganz besonderer Weise über der Entstehung dieses Buches gewaltet hat, ist nothwendiges Corollar unseres Offenbarungsglaubens. Daß er aber dieses schriftliche Ueberlieferungsmittel als einzig nothwendig oder selbst als primär nothwendig gewählt hat, ist willkürliche Annahme, die nur aus dogmatischem Vorurtheil erwachsen kann.

Welche Einwirkung, welche Causalität fand also von seiten Gottes bei der Abfassung der heiligen Bücher statt? Dem Hauptzweck der Schrift entsprechend, sollte man meinen, es genüge ein solcher göttlicher Einfluß, wodurch die Heilige Schrift zusammen mit den übrigen Organen der Heilsvermittlung, nämlich Tradition und lebendige Kirchenautorität, eine im wesentlichen göttlich glaubwürdige Urkunde und Quelle der übernatürlichen Offenbarung werden würde. Aber die positiven Entscheidungen des letzten Concils gehen über diese These hinaus, wenigstens in dem Sinne, als ob eine nachfolgende Bestätigung durch die Kirche oder ein irrthumsloser Bericht der Offenbarung in den heiligen Büchern die höhere Autorität der Schrift begründen könnte. Die göttliche Einwirkung muß sich auf die Aufzeichnung der Bücher selbst erstrecken. Soweit lautet die positiv-dogmatische Kirchenlehre.

Die theologische Wissenschaft hat nun zu bestimmen, welches der Einfluß gewesen, den der Heilige Geist auf die schreibenden Männer ausgeübt hat. Im Sinne der kirchlichen Tradition bezieht sich auctor auf die volle, reale, physische Ursächlichkeit der Schrift; gleichwohl ist dieser Einfluß nur zu begreifen aus dem vom Concil beigesetzten Spiritu Sancto inspirante. Nach psychologischen Gesetzen kann also die Einwirkung nur bestehen in der Anregung der Geisteskräfte der Autoren, vorzüglich des Willens und des Erkennens, indirect auch der vis motrix oder der Bewegung der die Geisteswirkung sinnlich darstellenden Thätigkeit der Hände u. s. w. Soviel möge speculativ-dogmatisch im voraus festgestellt werden.

Die nähere Analyse gibt ein Blick vor allem in die Bibel selbst, dann auf die Heilsgeschichte; zur Vollständigkeit kann sodann auch die historische, traditionelle Anschauung über die Inspiration beigezogen werden, letztere besonders zur Stellungnahme zu verschiedenen Ansichten über Verbal-, Real-

inspiration u. s. w. In größter Kürze will ich die Grundlinien dieser Entwicklung vorführen[1].

Vor allem die Anregung, der Antrieb des Willens der heiligen Schriftsteller zum Schreiben — mag man immerhin diesen Act Gottes noch genauer betrachten nach seiner Ewigkeit, Uebernatürlichkeit — kann in der Regel nicht als Ansprache und Aufforderung verstanden werden; die heiligen Autoren können ferner dieses Antriebes sich bewußt werden oder nicht. Im einzelnen ist zu unterscheiden bei den Schriftstellern selbst. Die Propheten wurden nach Ausweis der Schrift oft direct zur Aufzeichnung aufgefordert; wer wollte aber von den Aposteln, von Lucas einen besondern Antrieb annehmen, genügt nicht der allgemeine Befehl Christi, sein Evangelium zu verkündigen — ob mündlich oder schriftlich, hing doch von äußeren Umständen ab?

Mutatis mutandis gilt dasselbe auch von dem Einfluß des Heiligen Geistes auf die Erkenntniß des Schreibenden. Offenbarung und Schriftinspiration sind grundverschieden; selbst bei den Propheten muß die Offenbarung zeitlich und logisch der Aufzeichnung vorausgehen. Man wolle doch die Schriftinspiration und die Offenbarungstheorie[2] streng scheiden; die letztere gehört in die Apologetik, die erstere in die Dogmatik. Die Apostel z. B. werden doch nicht besonderer Offenbarungen bedurft haben speciell zum Schreiben. Sie schrieben vielmehr aus dem Gesammtbewußtsein ihres übernatürlichen Glaubens- und Gnadenlebens; die Einheit ihres Geisteslebens ward durch die übernatürliche Befähigung und Ausrüstung zum Schreiben nicht gestört. Genügte nicht der lange Verkehr mit dem Heiland zusammen mit der auf sie herabgekommenen heiligen Geistesgnade zur Schriftinspiration? Genügt es fernerhin z. B. bei dem Psalmisten nicht, anzunehmen, mitten aus seinem in Gottes Geist versenkten Herzen quellen die heiligen Gesänge hervor?[3]

Aber alles menschliche Erkennen ist dem Irrthum ausgesetzt, wendet man ein, wie soll mit einem solchen Begriff noch die Irrthumslosigkeit der Schrift aufrecht erhalten bleiben?

Es ist wahr. Diese letztere Eigenschaft der Schrift ist Grund und Ziel aller Inspirationslehre. In der That hätte alle Inspiration nicht viel Werth, wenn nicht einmal diese letzte Etappe des Begriffes dadurch gesichert wird. Was nun diese Irrthumslosigkeit der Schrift als Folgemerkmal der Inspiration betrifft, so ist ohne Zweifel dieses Moment des Begriffes in unserm Jahrhundert, besonders in den letzten Jahrzehnten, zur brennenden Frage geworden. Hier ist eben ein Anknüpfungspunkt menschlicher Kritik, hier muß sich die göttliche Causalität in menschlich faßbarer Form zeigen, während das Wesen der Inspiration vor allem positiv-dogmatisch festgestellt wird. Die verschiedenen Auswege, wie z. B. die Scheidung von inspirirten und nichtinspirirten Bestandtheilen der Schrift, sind nun wie die Unterscheidung einer Verbal- und

---

[1] Das Beweismaterial liegt zerstreut in der ganzen kritischen Behandlung, besonders im Schriftbeweis.

[2] Dazu gehört auch die Lehre von der *prophetia* als des correlaten Begriffes.

[3] Nur bei solcher Auffassung ist die frei waltende Thätigkeit der inspirirten Schriftsteller verständlich, nur so erklärt sich die bloß formelle, relative Inspiration mancher Schriftpartien. Im einzelnen verweise ich auf die frühere Darlegung des Inspirationsbegriffes der Heiligen Schrift selbst. S. 40 ff. bes.

Realinspiration mehr oder minder eine Vivisection lebendiger Geisteswirksamkeit. Bezüglich dieses Problems sei nur folgendes bemerkt.

Eine im großen Ganzen, in wesentlichen Punkten irrthumslose Ueberlieferung der Offenbarung durch das Medium der Schrift ist unmittelbares Postulat des Offenbarungsglaubens überhaupt. Im übrigen ist der Stand der Frage folgender.

Nach biblisch-theologischen Kriterien ist die Entscheidung schwierig, da einer Bejahung manche Instanzen im Wege stehen. Allein vom Standpunkt der specifisch katholischen Erkenntnißquellen, der Tradition, ist die Entscheidung fast unumstößlich; denn kein Moment der Inspiration ist einmüthiger und unbestreitbarer bezeugt in jenen Glaubensquellen als die schlechthinige Irrthumslosigkeit der Schrift. Die Entwicklung unserer Aufgabe hat im einzelnen gezeigt, auf welche Weise dieses von den Vätern überkommene Vermächtniß auch fürderhin gläubig und wissenschaftlich vertreten werden könne, auf daß keine Bresche gelegt werde in die festgegründete Autorität des Gotteswortes.

Freilich haben nicht bloß die protestantischen Theologen fast durchgängig, sondern auch namhafte katholische Theologen einer freiern Auffassung das Wort geredet. Besonders Exegeten und Fachmänner einzelner Disciplinen wollen das dogmatisch unanfechtbare, allgemeine Urtheil einschränken. In der That braucht man wohl unter obiger Cautele, bei Wahrung der wesentlichen Irrthumslosigkeit, nicht zu ängstlich jeden menschlichen Makel fernhalten wollen. Eine endgiltige Lösung wird nur möglich sein, wenn die Untersuchung der menschlichen, geschichtlichen Glaubwürdigkeit der heiligen Bücher — die Textes- und Realkritik — zu ganz sicheren Resultaten gelangt ist[1].

Mag dann immerhin das Gefäß Spuren menschlicher Unvollkommenheit zeigen, der göttliche Inhalt bleibt rein und heilig. Selig, wer sich an mir nicht ärgert, gilt nicht bloß vom menschgewordenen Gotteswort, es gilt noch weit mehr von dem schriftgewordenen Gotteswort. Man unterscheide nur stets, die Offenbarung ist nicht die Bibel, und die Bibel ist nicht die Offenbarung. Die Frage nach der Göttlichkeit des Schriftinhaltes, der Offenbarung, ist nicht identisch mit der Frage nach der Göttlichkeit der Schrift als Form dieser Offenbarung.

In aeternum, Domine, verbum tuum permanet in coelo (Ps. 118, 89).

---

[1] Hier müssen nach obiger Encyklopädie der biblischen Wissenschaft (S. 237 Anm. 1) beide Untersuchungen, die Erforschung der geschichtlichen und göttlichen (Inspiration) Autorität der heiligen Bücher zusammentreffen und in Harmonie sich ergänzen.

Verlag von Herder zu Freiburg im Breisgau:

Theologische Bibliothek. gr. 8°.

Die „Theologische Bibliothek" ist aus dem Gedanken hervorgegangen, daß **eine Uebersicht über die Ergebnisse der katholisch-theologischen Forschung** zum Bedürfniß geworden ist. Die theologische Wissenschaft ist nämlich seit einem Vierteljahrhundert mit so reichem Erfolge betrieben worden, daß der Einzelne dem gesammten Fortschritt kaum folgen konnte. Dabei ist die Gegenwart mächtig von geistigen Bewegungen erschüttert, bei denen eine klare und bewußte Stellung nur auf fester wissenschaftlicher Grundlage möglich ist. Die Verlagshandlung glaubte daher eine ehrenvolle Aufgabe zu lösen, wenn sie sowohl dem Cleriker als dem gebildeten Laien die Möglichkeit bereitete, einen vollständigen Ueberblick über die theologische Leistung der Gegenwart zu gewinnen. Als das beste Mittel dazu erschien eine Reihe von Lehrbüchern, welche unter dem oben angegebenen gemeinschaftlichen Titel das gesammte Gebiet der katholischen Theologie zur Darstellung bringen sollten. Die Verlagshandlung hat sich zu dem Ende an Verfasser gewandt, von deren Arbeiten wissenschaftliche Tiefe des Inhaltes im Verein mit vollständiger Klarheit der Form zu erwarten war, und es liegt bereits eine Anzahl von Leistungen vor, welche in sich selbst die beste Empfehlung der „Theologischen Bibliothek" bilden, und auf deren nachstehende Titel die Verlagshandlung glaubt mit Genugthuung hinweisen zu dürfen.

Bis jetzt sind erschienen:

(Die römischen Zahlen hinter den Titeln bezeichnen die Abtheilungen, welche die Werke in der resp. Serie der „Theologischen Bibliothek" bilden.)

Erste Serie.

Alzog, Dr. J., **Grundriß der Patrologie oder der älteren christlichen Litteraturgeschichte.** VII. Vierte, verbesserte Auflage. (XII u. 590 S.) *M.* 8; geb. *M.* 9.75.

Hergenröther, J., Cardinal, Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte. Drei Bände. X. XI. XII. Dritte, verbesserte Auflage. (XXX u. 2871 S.) *M.* 34; geb. *M.* 39.25.

I. Band. (XI u. 824 S.) *M.* 10; geb. *M.* 11.75.
II. Band. (X u. 902 S.) *M.* 10; geb. *M.* 11.75.
III. Band. (X u. 1145 S.) *M.* 14; geb. *M.* 15.75.

Hettinger, Dr. F., **Lehrbuch der Fundamental-Theologie oder Apologetik.** XVI. Zweite, vermehrte und verbesserte Auflage. (XVI u. 926 S.) *M.* 12; geb. *M.* 13.75.

Kaulen, Dr. F., **Einleitung in die heilige Schrift Alten und Neuen Testaments.** IX. Erster Theil. Dritte, verbesserte Auflage. (VI u. S. 1—182.) *M.* 2.

Zweiter Theil: Besondere Einleitung in das Alte Testament. Zweite, verbesserte Auflage. (217 S.) *M.* 3.
Dritter Theil: Besondere Einleitung in das Neue Testament. Zweite, unveränderte Auflage. (228 S.) *M.* 3.
— Vollständig in einem Bande. (VI u. 627 S.) *M.* 8; geb. *M.* 9.75.

Pruner, Dr. J. E., **Lehrbuch der katholischen Moraltheologie.** V. Zweite, revidirte und theilweise umgearbeitete Auflage. (XX u. 799 S.) *M.* 10; geb. *M.* 11.75.

Scheeben, Dr. M. J., **Handbuch der katholischen Dogmatik.** I. III. IV. XIV. XVIII. XXII.

I. Band. (VII u. 915 S.) *M.* 10.80; geb. *M.* 12.55.
II. Band. (XII u. 951 S.) *M.* 12; geb. *M.* 13.75.
III. Band. (XII u. 1013 S.) *M.* 12.40; geb. *M.* 14.15.

Schegg, Dr. P., **Biblische Archäologie.** Nach dem Tode des Verfassers herausgegeben von Dr. J. B. Wirthmüller. VIII. (XXVIII u. 716 S.) *M.* 9; geb. *M.* 10.75.

Schwane, Dr. J., **Dogmengeschichte der mittleren Zeit.** (787—1517 n. Chr.) XXI. (XII u. 701 S.) *M.* 9; geb. *M.* 10.75.

—— **Dogmengeschichte der neueren Zeit.** (Seit 1517 n. Chr.) XX. (X u. 415 S.) *M.* 5; geb. *M.* 6.75.

Diese Bände bilden die Fortsetzung zu den im Verlag der Theissing'schen Buchhandlung in Münster früher erschienenen zwei Bänden:

Dogmengeschichte der vornicänischen Zeit. (VIII u. 784 S.)

Dogmengeschichte der patristischen Zeit (325-787 n. Chr.). (XII u. 1128 S.),

welche in unsern Verlag übergegangen sind und deren Preis wir auf à *M.* 9 ermäßigt haben.

Thalhofer, Dr. V., **Handbuch der katholischen Liturgik.** VI. XIII.

Erster Band. (XIV u. 917 S.) *M.* 10; geb. *M.* 11.75.
Zweiten Bandes erste Abtheilung. (VIII u. S. 1—344.) *M.* 4.

Vering, Dr. F. H., **Lehrbuch des katholischen, orientalischen und protestantischen Kirchenrechts, mit besonderer Rücksicht auf Deutschland, Oesterreich und die Schweiz.** II. Zweite, umgearbeitete und vermehrte Auflage. (XIX u. 1002 S.) *M.* 14; geb. *M.* 15.75.

Die ferneren Abtheilungen werden enthalten:

Encyklopädie von Dr. H. Kihn.
Pastoral, Katechetik, Homiletik von Dr. J. Renninger.
Pädagogik von Dr. F. J. Knecht.
Theologische Literaturgeschichte.

Zweite Serie.

Gihr, Dr. N., **Das heilige Meßopfer, dogmatisch, liturgisch und ascetisch erklärt.** III. Vierte Auflage. (XX u. 765 S.) *M.* 7.50; geb. *M.* 9.25.

—— **Die Sequenzen des römischen Meßbuches dogmatisch und ascetisch erklärt.** Nebst einer Abhandlung über die Schmerzen Mariä. Mit fünf Bildern von Prof. J. Klein. IV. (VIII u. 548 S.) *M.* 6; geb. *M.* 7.75.

Jungmann, Dr. J., S. J., **Theorie der geistlichen Beredtsamkeit.** Akademische Vorlesungen. Zwei Bände. I. II. Zweite und verbesserte Auflage. (XVI u. 1192 S.) *M.* 12; geb. *M.* 15.50.

I. Band. (XII u. 620 S.) *M.* 6; geb. *M.* 7.75.
II. Band. (IV u. 572 S.) *M.* 6; geb. *M.* 7.75.

Stöhr, Dr. A., **Handbuch der Pastoralmedicin mit besonderer Berücksichtigung der Hygieine.** V. Dritte Auflage. (VIII u. 478 S.) *M.* 6; geb. *M.* 7.75.

Jeder Theil der „Theologischen Bibliothek" wird einzeln abgegeben.
Einbanddecken zu jedem Bande M. 1.20.

DATE DUE

JUN 15 1976

JUN 15 1976

GAYLORD

PRINTED IN U.S.A.

BS480 .D24
Die Schriftsinspiration : eine
Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 00064 4171